روجيه أرنالديز

الحلاج

السعي إلى المطلق



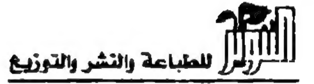
مكتبة السائح



الكتاب: الحلاج / السعي إلى المطلق
المؤلف: روجيه أرنالديز

سنة الطبع ٢٠١١

الناشر:



بيروت - لبنان
هاتف: ٤٧١٣٥٧ ١ ٠٠٩٦١ فاكس: ٤٧٥٩٠٥ ١ ٠٠٩٦١
www dar altanweer.com
info@dar altanweer.com

التنفيذ الطباعي: مؤسسة ديمو برس للطباعة والتجارة بيروت / لبنان

روجيه أرنالديز

الحلاج

السعي إلى المطلق

ترجمة

مجموعة البحث عن المطلق

بإدارة ج.هـ. رادكوسكي



هذا الكتاب هو ترجمة

HALLAJ

ou

La Religion de La Croix

Roger Arnaldez

تمهيد

يبقى إسم الحلاّج مرتبطا بشكل وثيق باسم المستشرق الكبير لويس ماسينيون الذي عرّف الغرب عليه.

هذا الرائد في الدراسات الإسلامية في فرنسا كرّس، طوال حياته، للشهيد المسلم أبحاثا معمقة تثير الإعجاب بشمولها، وتأملات فلسفية وفقهية لا تضاهى من حيث عمقها، وتعاطفا دينيا وإنسانيا بثّ الحياة في معطيات التاريخ الجافة وحوّلها. لذلك قد يحكم البعض بقسوة على هذه المحاولة في التعريف عن الحلاّج، بعد بضعة أشهر من رحيل هذا المعلم المأسوف عليه، وحتى من دون انتظار صدور الطبعة الثانية المرتقبة لكتاب الآلام. لكنني لم أشأ أن أقوم بدراسة جديدة عن هذا المتصوف المسلم المهم. أنا لم آت سوى بخواطر حول كل ما أدلى به لنا لويس ماسينيون في أعماله، إنها محاولة لفهم تجربة دينية فائقة الغنى على ضوء كل ما قاله لي وما جعلني أكتشفه في الإسلام، منذ أن تعرفت إليه، أي منذ خمسة وعشرين سنة. فكان هذا الكتاب الفرصة السانحة

بالنسبة لي للتقرب منه ومن فكره.

فهل كنت وفيا له؟ سؤال خطير! كانت شخصيته تتميز بقوة فائقة لدرجة أنه كان وحده يعلم ويستطيع أن يقول ما يجب أن يقوله؛ لا أمل لي في أن أكون امتدادا له، فمحاولة تقليده ستؤدي حتما إلى محاكاة سيئة. ماذا كان علي أن أفعل إذن؟

اعتقد البعض أحيانا أن الحلاج هو من خلق ماسينيون؛ طبعا كان لا بد من الإختيار بين كل الوجوه المختلفة التي رسمها الكتّاب المسلمون عن هذا المتصوف: أعاد لويس ماسينيون بعملية نقد دقيقة بناء طباع وفكر، مستبعدا الأحكام المتحيزة والمغرضة التي كانت تسعى إلى إدانة الشهيد أو إلحاقه عن طريق تشويهه. لقد أقنعني كتاب الآلام حول هذه النقطة بأن الحلاّج متصوف سني وأنه يجب تمييزه بعناية عن باقي العارفين الباطنيين الكثر في بعض المناطق وبدع الإسلام.

فالرجل الذي أردت تتبع سعيه إلى المطلق هو فعلا، بهذا المعنى، الحلاج من منظار ماسينيون.

اعتقدت، من جهة أخرى، وأنا أكتب هذا الكتاب، أنه ينبغي أن أبقى كما عرفني معلمنا، أي أن أعالج موضوعي بمنهجية تفكيري أنا، هذه المنهجية التي قال لي عنها يوما وهو يبتسم أنها لا تزال طريقة تفكير يونانية. لم يكن هذا إطراء من قبله. لكن، في النهاية، لم يحاول يوما أن يغيرني بل قبلني كما أنا، بالرغم من هذا الإرث الفكري المؤسف.

لقد بدا لي أن الشرط الأساسي لوفائي كان امتناعي عن انتحال شخصية لم يكن ليتعرف فيها علي.

ر. أرنالديز

تموز ١٩٦٣.

سيرة الحلاّج

ولد أبو عبد الله الحسين بن منصور حوالي سنة ٢٤٤ هجرية (٨٥٨ميلادية) في البيضا في فارس، وقد اشتهر فيها بعد بلقب الحلاّج، وهو لقب تم تفسيره على أنه "حلاّج الضمائر"، إذ قيل أنه كان يكشف لمستمعيه خفايا أفكارهم الدفينة، وذلك أثناء عظاته في بلاد الأهواز. إضافة إلى أنه كانت هناك تفسيرات أخرى لا تتسم بالطابع الخارق نفسه. وهو أمر غير ذي أهمية. إنما نشير فقط إلى أنه ربما كان قد زاول مهنة حلج القطن، على الأقل في المراحل الأولى من حياته كمتصوف، ما يدل على أن شعائر التزهد لم تكن تفترض بالضرورة الإنعزال عن العالم.

في سن السادسة عشر، أصبح تلميذ سهل التوستري، ووضع نفسه في خدمة معلمه، كما تقتضي العادة. فتبعه إلى منفاه في البصرة عندما أبعِد سهل بسبب دفاعه عن الطابع الجبري للتوبة. كان نظام هذا المتصوف يقوم فعلا على تثبيت فكرة أن الإنسان يخضع لنظر الله ويذكر تعليمه

بأن على الإنسان أن يبقي قلبه بمنأى عن ميول الروح السيئة ليبقى في حضور الله، وذلك بالقيام بأفعال ندامة متكررة باستمرار، وإلا فقد صفة المؤمن الصادق. الإيمان هو الموقف الديني للإنسان أمام الخالق وهو يجعل من المؤمن حجة الله أمام الخليقة، ويتضمن سرا إلهيا. ستكون هذه العقيدة قاعدة لتأمل الحلاّج الشخصي.

عام ٢٦٢- ٨٧٥، توجه الحلاّج إلى بغداد للإلتحاق بمعلم متصوف آخر هو عمرو المكي. كان المكي سنيا، يتبع حديث النبي، على غرار سهل. وكان هذا المتشدد يحترس من كل المشاعر الداخلية التي قد تنتاب الإنسان في زهده التصوفي. وقد أثر هذا التشدد في تلميذه، بالرغم من أن الحلاّج لم يتبعه في استنتاجه بأن مفاعيل النعمة الإلهية تقتصر على تهيئة القلب للتقيد السديد والدقيق بالتوجيهات الشعائرية.

في تلك المرحلة، تزوج الحلاج من إبنة متصوف آخر ثم افترق عن المكي المستاء من هذا الزواج والتحق بجنيد الذي أصبح مرشده الروحي. سوف نتكلم لاحقا من جديد عن هذا المعلم الكبير للصوفية الذي يعتقد بأن " الله يدمّر القديس، في هذه الحياة ويدمر المصطفى بعد الموت" (آلام الحلاج لماسينيون، ص. ٣٧)، بشكل أن يبقى هذا الله الواحد وحيدا وبعيدا عن الزمن، إذ تعود الكائنات إلى ما كانت عليه قبل كينونتها، أي مُثُلا مجردة. بقي الحلاج ملتحقا بهذه العقيدة المتشددة في ممارسة إماتة الجسد وإفناء الذات. بيد أنه تعرف إلى معلمين آخرين،

خاصة النوري، صديق جنيد وتلميذ محاسبي الذي يعمِّق أفكاره عن حب الله في عقيدة الحب المطلق: يجب إطاعة الله لأننا نحبه ومن دون انتظار أية مكافأة. تعمق الحلاج في الواقع الديني للحب متجنبا الوقوع في مطب السكينية التي تعطي الإنسان أهمية مبالغا بها فتتعرض لسهام نقد الإسلام الحنيف القائل بأن الله ليس بحاجة مطلقا لحب البشر وبأنه لا يطالبهم إلا بالطاعة المجِلَّة.

حوالي عام ٢٨٢-٨٩٥، قام الحلاج بشعائر الحج في مكة المكرمة وعند عودته بعد عام من الإعتكاف والعزلة، قطع علاقته بالمتصوفين وخلع ثوب الصوف الأبيض وبدأ حياة التبشير في خورسان وبلاد فارس والأهواز بادىء الأمر ثم في الهند وتركستان وصولا إلى حدود الصين، بعد قيامه برحلة حج ثانية.

كان نشاط الداعية الحلاج يعرضه لمخاطر جمة. فكل فكر تصوفي حتى لو كانت له نوايا حنيفة كفكره يهدد دائما بزعزعة البنى المؤسساتية لأية ديانة. لكن الوضع في الشرق الإسلامي لتلك الحقبة كان خطيرا بشكل ملفت. إذ منذ خلافة علي، نشأ حزب معارض للأمويين ثم للعباسيين انبثقت عنه البدع الشيعية المتنوعة بحيث بقيت المبادىء الدينية لبلاد فارس القديمة حية فيها تحت غطاء الإسلام، لدرجة أصبح المذهب الشيعي خطرا دائما على الخلافة في بغداد. وكل مرة كان يبتعد أحدهم عن الإسلام المتقيد بحرفية الشريعة، يمكن اتهامه

بميول شيعية. لكن ما هو أخطر من ذلك أنه كان في تلك الحقبة نفسها دعاة قرامطة يجوبون البلاد مبشرين. كانت هذه الحركة الإجتماعية والفلسفية-الدينية التي هزت كل الشرق الأدنى الإسلامي، تقوم على عقيدة تلقينية لها سبع مراتب وتستخدم رمزية باطنية من السهل الخلط بينها وبين تعليم سري كتعليم الحلاج، لاسيما وأن داعيتنا الجديد كان يتواصل مندفعا بحماسه مع أكثر الناس شبهة يريد استمالتهم إلى رسالته التبشيرية. كانت تطلق حينها تسمية الزنادقة على كل الذين يثير نشاطهم أو فكرهم قلق الحكم القائم. كثرا كان البائسون الذين أدت بهم هذه التسمية إلى أسوأ العذابات. أخيرا بعد سفره إلى الهند، هذا البلد الذي تعتبره مخيلة المسلمين وطنا للسحر والشعوذة، اتهم الحلاج بأنه يخضع "لوحي شيطاني". فَسَرَتْ الإشاعات وهو ما زال على قيد الحياة، وساهمت إلى حد كبير بمضايقة الكثير من المفكرين حتى عندما لم تكن ناتجة عن سوء نية.

عام ٢٩٤-٩٠٦، قام الحلاج بالحج للمرة الثالثة إلى مكة حيث مكث مدة سنتين. يبدو أن هذه المرحلة من حياته كانت حاسمة، إذ عند عودته إلى بغداد، غيّر طريقة عيشه وعدل عن القيام بالأسفار البعيدة، مكرسا نفسه لنشاط تبشيري مكثف في عاصمة الخلفاء، ومعرضا نفسه لافتراءات أعدائه. كان يرتدي حينها المرقعة وهي قماش مرقع يضعه حول كتفيه. حسب التقليد الإسلامي، كان هذا رداء يسوع، بينما كان محمد قد ارتدى الجبة الصوفية البيضاء. كتب ماسينيون يقول: "

كان هنالك صراعا بين المرقعة والصوف: فالجبة البيضاء علامة تجمع كل السنيين الصارمين والملتزمين، بينما القماش المرقع بخرق ملونة أصبحت علامة كل الرهبان المشردين غير المنضبطين gyrovagues calenders وهنود ألف ليلة وليلة" (آلام الحلاج، ص. ٥١). يتخذ إذن ارتادؤه هذا الثوب معنى عميقا: فقد تجاوز الحلاج الممارسة الشرعية والمؤسسية للإسلام، وخرق الطاعة الصارمة للشريعة التي أتى بها محمد، فأصبح خارج نطاق الأنبياء وكان يسوع مرشده، أي يسوع الإسلام السني طبعا.

كان الحلاج يبشر الحشود في الأسواق والمساجد. لكنه أقام أيضا علاقات مع كبار الشخصيات والموظفين. فجعل من نفسه شخصا مشبوها بنظر كل الفرقاء: رأى فيه أهل السنّة المتشددون مشاغبا شيعيا ممكنا بسبب ألفاظه ولغته الصوفية؛ لكن بعض المجموعات العلوية والتي تاول إيجاد ميول تدعم أطماعها في محيط الخليفة لم تكن تسمح بانتشار حركة تصوف سنية خالصة. ففي عام ٢٩٧-٧٠٩، أطلق إبن داوود الأصفهاني، مؤسس المدرسة الظاهرية التي ادعت استخلاص كل الشرائع من التأويل الحرفي للنصوص، فتوى ضد الحلاج أخضعته لمراقبة الشرطة؛ لكنه استطاع الهرب في العام التالي واختبأ في سوس الأهواز. تمّ القبض عليه من جديد عام ٣٠١-٩١٣، فقضى ثمانية أعوام في سجون العاصمة عقب محاكمة أولى. ثم جرت محاكمة ثانية دامت سبعة أشهر حكم عليه عقبها بالإعدام. تنكر أصدقاء الحلاج

له، خاصة الصوفي الشبلي. ويبقى رفيق نضاله إبن عطا وفيا له، وهو الصديق الأكثر انسجاما مع فكره والأقرب من مذهبه الصوفي والذي كان يشعر أنه متحد به في محبة الله الإنتشائية المشتركة.

هكذا بدأت آلام الحلاج ونفذ حكم الإعدام فيه لأسباب سياسية. لكن لعذابه وموته معنى دينيا يلقي الضوء على كل تجربته الصوفية.

الفصل الأول

سكرة الموت

﴿ وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ ﴾

السورة ٥٠، الآية ١٨

لا يمكن تطبيق المقولات الأخلاقية ومواصفات الفضائل على الشخصيات القوية التي تطرح نفسها على بساط البحث والتي لا تسمح لمجرى الأحداث العرضي أن يؤثر فيها، بل تبدو منذ بداية حياتها منجذبة بقوة نحو هدف خاص بها تستشعره وتكتشفه شيئا فشيئا، وينتظم كل شيء إزاءه، وهو يشكل مغزى ماهية هذه الشخصيات ومعنى مصائرها. لا يمكن الحكم على مثل هؤلاء الرجال لا من خلال أفعالهم ولا من خلال أقوالهم: ليست هذه كلها سوى مظاهر لا تعني شيئا ولا تفسر كينونتهم، لأنهم يعيشون تحديدا بهدف الكينونة وليس بهدف الظهور. فكينونتهم هي بنظرهم سر لا يسعون إلى التعبير عنه أو إظهاره، إذ يعلمون أن التعبير عن الذات أو الظهور للآخرين يعني خلق صورة للذات، صنم يتطلب عبادة مزيفة أو باطلة ولا يؤدي إلا إلى الهلاك، وخسارة الكيان الحقيقي.

في مقاربة نفس متدينة كما كان الحلاج، يجب الإمتناع عن محاكمتها على الأفعال التي أتت بها في حياتها أو على ما نطقت به في صلواتها أو

مواعظها، مما تناقله أصدقاؤها أو تلاميذها وصولاً إلينا. إذ ماذا يمكن أن نستخلص منها؟ هل نستنتج أن الحلاج كان متحمسا مهووسا، وكائنا كله عجب وكبرياء، وبهلوانا مشعوذا يحب الظهور ويثير التصفيق إعجاباً بخدعه؟ أجل، يمكن قول كل ذلك إذا اعتبرنا أن أفعاله وحركاته تعبر عن شيء ما من شخصه. في الحقيقة، نكون بذلك نعيد تكوين "ذات" يجد آخرون فيها أنفسهم، أما بالنسبة له فهي ليست سوى أنا زائف لا وجود له بنظره ولا يأبه به مطلقا. لا يملك الحلاج نفسه فهو بالتالي لا يستطيع أن يكشفها لنا. كذلك، لا مكان هنا للتعارض بين الإنسان الداخلي والإنسان الخارجي: هذا التعارض يخدعنا وهو في أساس كل التقديرات الخاطئة التي يمكن الإدلاء بها. نفس الحلاج ليست، في إطار مأساته الشخصية، لا بحد ذاتها ولا من أجل ذاتها. فهي، كما سنرى، ما دون أية سريرة، لا يطالها التفكير الواعي، كما أنها تتخطى أي إسقاط للأنا ويستحيل تجسيدها في دور أو وضعية ما. لا يبحث الحلاج عن نفسه بالإنطواء على ذاته؛ كما لا يبحث عن نفسه في شخصية يرسمها للآخرين. إنه حقا صاحب رؤى تخترق نظراته العالم الخارجي كله دون التوقف عنده وتلتقط، في العالم الماورائي هذا، مدى غامضا ما دون عالمه الباطني.

لكن ما الذي يراه؟ إن محاولة وصف ما يراه قد يرجع هذه التجربة إلى مقولات الفكر مع أنها تتخطى هذه المقولات. دعونا مع ذلك نحاول الإيحاء بها من دون أن نحصر أية عبارة في مفهوم جامد. يمكن أن نجرؤ

على القول إنه يشاهد موته، وبنوع من البصيرة الملهمة، يرى موته على المشنقة حيث سيتم شنقه أو إعدامه. هنالك أناس لا يفكرون أبدا بموتهم حتى يأتي يوم يدركون فيه أن عليهم أن يموتوا بدورهم؛ عندها يكون الموت شبحا مرعبا يشل القوى الحيوية التي تتلاشى وتبدأ مرحلة طويلة ومريعة من الإحتضار النفسي؛ وهنالك في المقابل آخرون تنتابهم طيلة حياتهم فكرة الموت أو بالأحرى الخوف من الموت الذي يبدو لهم كانقطاع وتخل عن كل ما يحبون وتوقف قاس يضع حدا للحياة التي تبقى ناقصة؛ أخيرا هنالك أناس يحلمون من دون جزع بموت يأتيهم بعد أن يكونوا قد قاموا بما عليهم أن يقوموا به في الدنيا وأنهوا كل مهامهم، بحيث يمكنهم الخروج منها وهم راضون، كما يخرج الممثل البارع من المسرح وقد أدى دوره على أكمل وجه يرافقه تصفيق المشاهدين وتأسفهم على خروجه. هذه المواقف محكومة كلها بتصورات عن الموت وصور عن مجهول غريب عن الحياة يحاول المرء تخيل ملامحه، وذلك بتجميع عناصر خارجية مستقاة مما يعرفه عن موت الآخرين. الموت بالنسبة لكل هؤلاء الناس دخيل كالستارة التي تسدل، أكانت المسرحية انتهت أم لم تنته، أعزفت المقطوعة الموسيقية بشكل جيد أم لا. أما بالنسبة للحلاج، فكان الموت النغمة الأخيرة التي يتجه إليها كل شيء والتي تحدد نغمية الحياة ومعناها.

جرت مناقشات مطولة لمعرفة إذا كان يجب أن تكون الحياة تأملا في الحياة أو تأملا في الموت. إنها مسألة فلسفية طرحها سبينوزا بشكل صحيح. لكن مثل هذا الخيار غير مطروح بالنسبة للحلاج لأنه لا يفرق

بين الحياة والموت. سنعود لاحقا لميزة هذه التجربة الصوفية العميقة. إنها تنبثق عن التأمل في صفتين إلهيتين كشفهما القرآن: فالله هو الذي يحيي وهو الذي يميت[١]، وهو الذي يبعث الأموات أيضا[٢]. هو أخيرا خالق الموت والحياة[٣]. إذن، بما أن الأمر يتعلق بمخلوقين ينبعان من صفتين من صفات الله، تضمن الوحدة الإلهية التي يتأمل بها المتصوف الوحدة الأساسية للحياة والموت.

"إقتلوني يا ثقاتي إن في قتلي حياتي

ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي

إن عندي محو ذاتي من أجلّ المكرمات

وبقائي في صفاتي من قبيح السيئات."

(ديوان الحلاج، قصائد، ١٠)

---

(١) السورة ٢، الآية ٢٥٨؛ سورة ٣، ١٥٦؛ سورة ٧، ١٥٧؛ سورة ٩، ١١٧؛ سورة ١٠، ٥٦؛ سورة ١٥، ٢٣؛ سورة ٢٣، ٨١؛ سورة ٤٠، ٦٨؛ سورة ٤٤، ٨؛ سورة ٥٠، ٤٣؛ سورة ٥٧، ٢. في هذه الآ يات كلها، تقترن فكرة الإحياء بفكرة الإماتة.

(٢) الآيات عن هذا الموضوع كثيرة. تارة يستعمل فعل يحيي كما في الآية ٧٣ من السورة ٢، ما يشير إلى فعل الله؛ وطورا يستعمل اسم الفاعل محيي الموتى الذي يدل على صفة من صفات الله (سو ٣٠، ٥٠؛ ٤١، ٣٩).

(٣) السورة ٦٧، ٢. يقول فخر الدين الرازي أن فكرة خلق الموت كانت موضع نقاش. كان البعض يقول أن الموت هو انعدام صفات الحياة (العلم والقوة). ويعتقد آخرون، ومنهم الرازي، أن الموت صفة وجودية مناقضة للحياة لأن العدم لا يمكن أن يخلَق.

أليس بقاء المرء كما هو، أي أن يعيش حياة لا تتصل بالموت، يعني في الحقيقة أن يحيا حياة نباتية أو حيوانية؟ لا ينوي الحلاج مجرد قلب الكلمات أي قول أن الحياة هي في الحقيقة الموت وأن الموت هو الحياة. إنه بعيد جدا عن هذا الموضوع المبتذل في الأخلاقيات الروحانية. كما أنه بعيد كل البعد عن فكرة Stirb und werde أنه يجب أن نموت لكي نكون حقا. إذا كان للموت قيمة بحد ذاته، كتوقف للحياة، فلماذا لا ينتحر الإنسان لتوه؟ لكن في الحقيقة، الموت هو تتويج الحياة، وكل انتصار في الحياة الحقيقية هي بمثابة موت.

تكمن الصعوبة في أننا نعتقد تلقائيا في مثل هذه السياقات أن كلمة موت تتضمن معنى مجازيا: الزهد في الدنيا والإقلاع عن الأهواء؛ ما من شك في أن هذه الفكرة موجودة لدى الحلاج كما لدى جميع المتصوفين. لكنه لا يستعمل صورة الموت للتعبير عن الرفض الذي يواجه به العالم: إذ أن هذا إستعمال مفرط في السلبية- حتى لو لم يتضمن سوى نفي وَهْمٍ ما - بينما الموت بالنسبة له إيجابي بجوهره.

"دنيا تخادعني كأني لست أعرف حالها

ذم الإله حرامها وأنا اجتنبت حلالها

مدّت إلي يمينها فرددتها وشمالها

ورأيتها محتاجة فوهبت جملتها لها

ومتى عرفت وصالها حتى أخاف ملالها؟

(ديوان الحلاج، مقطعات، ٤٥)

فلا يقول أنه يتخلى عن العالم؛ بل يكتفي بألا يحيا منه. ويقول في مكان آخر أن الحياة سجن يتوسل إلى الله أن يخرجه منه. لكن هذا التوسل يستهدف الحياة الإجتماعية:

" أقلب قلبي في سواك فلا أرى

سوى وحشتي منه ومنك به أنسي

فها أنا في حبس الحياة مجمع

من الإنس فاقبضني إليك من الحبس"

(الديوان، مقطعات، ٣٠)

لا يمكن إذن أن نقتنع بأن الموت هو هذا التحرر. فضلا عن ذلك، إذا أراد الحلاج الإبتعاد عن الحياة الإجتماعية وعدم التعلق بالدنيا لأنه يرى فيها خطر التحول عن الله، فهو لا يعتقد أبدا أنه يجب إنكار هذه الدنيا بشكل حاسم. بل هو يحوّلها بإضفاء حضور الله فيها إذ إنها إحدى مخلوقاته، فيتميز بذلك عن باقي الناس الذين، بعكسه، يطبعون العالم بطابعهم ليمتلكوه؛ لكنهم يخطئون أيضا بموضوع الحياة الدينية التي يستحوذون عليها بينما يجب أن تكون مكرسة كلها لله. بالتالي، لا تتعارض الحقيقتان، حقيقة الدنيا وحقيقة الدين، بل تتماشيان معا:

يمكن أن تكون كلتاهما صادقتين أو كلتاهما مزيفتين:

" تركتُ للناس دنياهم ودينهم

شغلا بحبِّك يا ديني ودنيائي

(الديوان، مقطعات،٣)

لا يمكن إذن أن نخلط بين الموت والزهد في الدنيا. كما أنه ليس إغماءة العقل الذي يستلبه الإنخطاف. يعرف الحلاج هذا الإغماء في الله، لكنه لا يستعمل كلمة الموت في التعبير عنه، بل يستعمل فعلا خاصا هو فعل تلف:

" يا من به علقت روحي فقد تلفت

وجدا فصرت رهينا تحت أهوائي

(الديوان، قصائد، ١، البيت ٦)

كذلك، لا تعني روحانية الحلاج الهرب من الجسد. بل بالعكس، يلعب الجسد دورا مهما جدا فيها؛ يجب أن يكون هو أيضا مسكونا بالله:

" لم يبق في القلب والأحشاء جارحة

إلاّ وأعرفه فيها ويعرفني

(الديوان، مقطعات، ٦٠)

" أنت بين الشغاف والقلب تجري

مثل جري الدموع من أجفاني

وتحل الضمير جوف فؤادي

كحلول الأرواح في الأبدان

ليس من ساكن تحرَّك إلا

أنت حركته خفي المكان

(الديوان، مقطعات،٦١)

" وحطتك روحي بين جلدي وأعظامي

(الديوان، مقطعات،٣٥)

هكذا الموت الذي يتأمل به الحلاج هو فعلا الموت الذي يصيب الجسد ويؤدي إلى القبر. إنه الموت الذي يتأمل به بالطريقة الإيجابية نفسها كما بالنسبة للحياة، لأنه يراه موتا في الله، كما يرى الحياة حياة في الله والجسد جسدا في الله والعالم عالما بالله. إنه الموت الذي يترافق بنظره مع الحياة، كما الجسد مع العقل والدنيا مع الدين:

" يا نعمتي في حياتي وراحتي بعد دفني

(الديوان، قصائد، ٩)

ليس هناك من أضداد وتناقضات في خليقة الله: لأنه هو الكل والواحد، والإعتقاد بوجود أضداد لا يمكن اختزالها يعني عدم الإيمان بالوحدة الإلهية، كما يعني القبول بوجود مدى تسيطر فيه الإزدواجيات

ولا يدخل إليه الله. إن الحج إلى الكعبة يرمز إلى اجتماع البشرية في الله، ويمهد ليوم الحشر الكبير، عند انبعاث الأجساد. لكن عندما أصبح الرمز حقيقة، لم يعد هناك أي معنى للقيام برحلة الحج إلى مكة، حتى أن هذه العادة تصبح خطرة لأنها تعيدنا إلى الوراء، وما دون الإتحاد، إلى الزمن الذي كان يُعتقد فيه أنه يجب الإنتقال لبلوغ الإتحاد عندما كان الجسد لا يزال بعيدا، ككائن يواجه آخر في الإزدواجية:

" هيكليٌّ الجسم، نوريُّ الصميم

صمديٌّ الـروح، ديّان عليم

عـاد بـالـروح إلـى أربـابهـا

فبقي الهيكل في الترب رميم

(الديوان، مقطعات،٥٣)

ليس الجسم هو الذي يفنى بل هيكله وأعضاؤه، كل ما كان يجعله مضادا للأجسام الأخرى وكل ما كان يحدِّد مكانه. لكن هنالك حقيقة للجسد، للجسد الذي يسكن فيه الله ويفعل به.عندما نكتشف تلك الحقيقة، تنتفي حاجة الذهاب إلى مكة وارتداء ثوب الإحرام الذي يرمز إلى جوهر الجسم الخالص. عندها يتمم المرء في جسمه المحول بالذات كل شعائر الحج:

"للناس حج ولي حج إلى سكني

تهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي

تطوف بالبيت قوم لا بجارحة

بالله طافوا فأغناهم عن الحَرَم

(الديوان، م.، ٥١)

كان لويس ماسينيون يرى في ذلك حجا روحيا[١]. إنها لنظرة صائبة تماما شرط ألا ننسى أن الروح بالنسبة للحلاج ليست مناقضة للجسد وألا نجعل من هذا الحج الروحي حجا بالروح

" بالله يُنفخ نفخ الروح في جلدي

بخاطري نفخ إسرافيل في الصور[٢]"

(الديوان، م.،٢١)

التلميح إلى تحول الجسم بفعل الروح، كما في القيامة، ليس موضع تشكيك. الحج الروحاني هو إذن الحج الذي يتمم فعلا في الجسد المسكون بالله وليس فقط بالنية والفكر. ويفترض تحقيق حالة تتصل بتجربة المتصوف لمثل هذا الجسد. كتب لويس ماسينيون يقول في مكان آخر:"كان إبن عطا المدافع عن الحلاج يصرح بقوله: هنالك في البيت الحرام مقام إبراهيم؛ لكن هناك في قلب البشر بصمات الله بالذات؛ وإذا كان للبيت أعمدة، فللقلب أعمدته أيضا؛ أعمدة البيت من حجارة،

(١) كان يهرجم كما يلي: «أنا ذاهب في الحج نحو مضيفي المحبوب» (الديوان، ص. ٨٦) حول موضوع استبدال الحج، أنظر lexique ص. ٦٢، ٣؛ ٢٠٣؛ ٢٠٥؛ الآلام، ص. ٢٧٦.

(٢) الديوان، م. ٢١. ماسينيون أعطى ترجمتين مختلفتين لهذا النص.

أما أعمدة القلب فمن حجارة كريمة مصنوعة من أنوار الحكمة. كان هذا رفعا لتضحية القلب الباطنية إلى درجة أعلى من عيد الأضحى" (الآلام، ص. ٢٧٧). إن للقلب هنا معنى مجازيا بالتأكيد. لكن كما العادة عند المفكرين المسلمين، ومهما كانت وظائف القلب السامية، هو قبل كل شيء، بالنسبة للحلاج، "مضغة" بثناياه وأغلفته. ويلاحظ ماسينيون نفسه أن الإتحاد الصوفي حسب الحلاج: " ليس هذا الإنتفاء الكامل للقلب الذي يتوسله البسطامي من الله دون جدوى، بل هو انبعاثه المُطَهِّر"،(الآلام، ص.٤٨٦). كان من الطبيعي، فضلا عن ذلك، أن يحض الإيمان بالقيامة المتصوف المسلم على رفض روحانية تقوم على التجرد من الجسد (من الماديات). لا ينبغي إذن أن نفهم التضحية الروحية على أن لا دور فيها للجسد، بل بالعكس؛ وعبارة " أهدي مهجتي ودمي" يجب أن تفهم بالمعنى الحقيقي.

الحياة إذن، كالموت، إهداء وتضحية. والموت ليس سوى التضحية الأخيرة قبل القيامة. ما هي التضحية، إذا لم تكن الإعتراف الكامل بهبة ما؟ من الكفر أن نفهم التضحية رفضا لهذه الهبة. إنها بإمكان الإنسان أن يرفض هبات الله بطريقتين: إما بتدميرها وإهمالها بالكامل، أو بالإستحواذ عليها وامتلاكها بشكل شرعي. إن الناسك الذي يسعى إلى التخلص من الحياة والسيطرة على جسده بنظام يهلكه والتغلب على الألم بواسطة الرياضة الروحية والسيطرة عليه بقوته المعنوية بحيث لا يعود الموت ذا قيمة بالنسبة له بما أنه يكون قد أتلف في نفسه ما من شأنه أن يزول،

هذا الناسك يرفض هبات الله، الحياة والموت. في المقابل، يتمتع الإنسان الدنيوي بحياته وكأنها مرتبطة بشخصه بطريقة لا يمكن فسخها، ويسعى جاهدا إلى رفض كل ما يمكن تعكير مجراها من الخارج، وهو مقتنع أنه سيختفي هو نفسه باختفاء حياته، وأن موته لن يكون شيئا، لأن حياته هي هو نفسه. يرفض هذا الإنسان كذلك هبتَي الله.

إن تلقي هبة ما يقضي أن نقبلها كما هي، بحيث نبقي في ذهننا دائما فكرة من وهبها لنا. الإحترام والإجلال والمحبة التي نكنها للواهب، كل ذلك يُقدَّر بطريقة استعمالنا لما وهبه لنا. بقدر ما يكون الواهب جليلا و قديسا بقدر ما تكون الهبة مقدسة: وبتلقينا الهبة، لا يسمح بأن نستولي عليها أو أن نعرضها لاستعمالات مدنِّسة أو دنيوية، بل نعاملها على أنها وديعة لا نسمح لأنفسنا بالتصرف بها، مخالفين إرادة الواهب. إن تلقي هبة ما، بالمعنى العميق للعبارة، لا يعني أن نأخذها ونذهب بها، للتفرغ إلى أعمالنا، شاكرين أو غير شاكرين. إنما الهبة هي رابط يحقق وحدة روحية عبر تبادلات غاية في الدقة. يجب على الإنسان أن يتلقى حياته وموته بهذه الطريقة: إن حياته وموته هبتان من هبات الله تضمنان اتحاده بالله. التضحية الحقيقية تكمن في الإستعمال الصحيح والمقدس لما يهبه الذي يحيي ويميت.

لكي نستطيع استقبال الموت كما ينبغي، يجب أن نستقبل الحياة كما ينبغي:

سكنــت قـلبـي وفيـه منك أسرار

فليهنِك الدار بل فليهنك الجار

ما فيـه غيـرك مـن سرّ علمتُ بـه

فـانظر بعينك هل في الدار ديّار

وليلة الهجر إن طالت وإن قصُرت

فـمـؤنسي أمـل فـيـه وتـذكـار

إني لراض بما يرضيك من تلفي

يا قاتلي ولما تختار أختار

(الديوان، م. ٢٣)

هذا الرضا بالموت ليس خضوعا سلبيا. مجرد أن يتعرف الحلاج على وجود الله في سريرة حياته يقبل الموت بمثابة شهادة سامية على هذا الحضور؛ فالحياة الحقيقية تساهم في فهم الموت وتجعله مرغوبا فيه وتستخلص منه في المقابل كل معناها.

هل راود الحلاج الحدس أو الرؤيا التنبؤية بعذاباته؟ هل يجب أن نصدق حرفيا ما رواه تلامذته وأن نعتبر كل النصوص التي نقلوها لنا صحيحة (أصلية)؟ من دون شك، لا بد من القيام بعمل نقدي ضروري. لقد كرّس لويس ماسينيون نفسه لهذا التحليل، لكننا نقر مثله

أن روح تصوف الحلاج لا يمكن أن يستخلص من الدراسة التاريخية والعلمية البحتة للنصوص. لقد تم فهم الحلاج في الإسلام على عدة وجوه. حكم البعض عليه انطلاقا من أفكار وعقائد من السهل كشف مصدرها: هؤلاء شهود مطعون بهم. يبدو أن البعض الآخر تأثروا بفكر الحلاج المبتكر ونمط حياته. وقد عبروا عن ذلك في روايات أو أحاديث يمكن للمؤرخ الموضوعي أن يشكك بصحتها، لكن لها قيمة كبرى من حيث مغزاها. نحن لا نتردد في الإعتقاد بأن الحلاج رأى الموت بالأساس على أنه موت عنيف، هذا العنف الذي يؤكد بنظره طابعه الإيجابي. ألا يتضمن الموت المشهدي - ليس بالمعنى التحقيري- الدليل على حقيقته؟ بيد أن الحلاج أراد إعطاء درس للبشر حتى من خلال موته الذي يجب أن يكون نموذجيا ومؤثرا.

يشعر المرء بالسخط دائما أمام وجع إنسان صالح وموته المشين. ويتخيل أن هنالك خطيئة خفية ما، عليه أن يكفر عنها؛ هناك بعض المسلمين الذين خطرت لهم هذه الفرضية بالنسبة للحلاج. فقد روى أحد أصدقائه ما يلي: " كنت أمشي خلف الحسين بن منصور (الحلاج) في أزقة البيضا عندما وقع عليه ظل شخص من أحد الأسطح، فرفع رأسه ووقع نظره على امرأة جميلة. عندئذ استدار نحوي وقال لي: سوف ترى، إن الأذى الذي سببته بنظرتي سيصيبني، مهما طال انتظارك لذلك.
- ويوم علق على المشنقة، كنت بين الجموع أجهش بالبكاء. لكنه رمقني بنظره من على المنصة وقال لي: "يا موسى المرء الذي رفع رأسه نحو ما

رأيته وارتفع إلى ما كان محرما عليه، يجب أن يُرفَع الآن فوق الحشود"، وكان يشير إلى المشنقة." (الآلام، ص.١٥). هذه الطرفة تقلل كثيرا من مغزى العذاب. إن فكرة عقاب إلهي كهذه، وكأن الله يقبض على المذنب في آخر لحظة، لا تمت بصلة إلى فكر الحلاج. يشير لويس ماسينيون إلى رواية مقابلة في أعمال المتصوف المكي، ما يلقي ظلا من الشك على شهادة صديق الحلاج. ولكن، إذا وضعنا جانبا الفكرة الخاطئة التي توحي بها هذه الرواية، - إذ ما هو الضرر الذي قد أحدثته نظرة في هذه الظروف؟ ومن الذي أسيء إليه؟ أهي المرأة؟ هذا أمر قليل الترجيح، وإلا فهو ادعاء أو تبجح من قبل الحلاج! أم أنه هو المتضرر؟ لكن ألم يكفر منذ زمن طويل؟- كل عناصرها أو تفاصيلها الواقعية والتي أساء الصديق تأويلها، تبدو رمزية ويمكن فهمها على ضوء هذا النص في الديوان:

وأي الأرض تخلو منك حتى

تعالوا يطلبونك في السماء

تراهم ينظرون إليك جهرا

وهم لا يبصرون من العماء

(الديوان، م١)

يجب رؤية حضور الله الذي يشع بقوته في الأرض وفي كائنات الخليقة تحديدا؛ لكننا نرى ظلالا، ونرفع أعيننا لنرى مصدرها فلا

نرى شيئا. هكذا كان يفعل الحلاج مثل معظم الناس، فكانت هذه غلطة. إنما سرعان ما أدرك حقيقة ذلك فرغب، هو الكائن المخلوق من هذا التراب، أن يعبر عن الحلول الإلهي، وذلك بالظهور على منصة المشنقة أمام أنظار الناس المرفوعة نحو السماء. تظهر هذه الطرفة، بعد تصحيحها، الهدف الذي وجه الحلاج جهوده نحوه منذ البدء. يجب أن يظهر الله على الأرض عبر الظلال نفسها:

ولا هممت بشرب الماء من عطش

إلا رأيت خيالا منك في الكأس

(الديوان،م.٣١)

يتخذ الحلاج هنا موقفا من مسألة فقهية وفلسفية: فهو ينتقد [illegible] يريد الخروج من الكهف. لكن ماذا ستجد؟ أليس الله في سموه بعيد المنال بالنسبة للفكر البشري؟ إنها محاولة يائسة تلك التي تسعى إلى تجريده بواسطة العقل من كل ما هو لا يليق به! لا شك أن الله ليس هذا الظل المخلوق، كما لا يشبهه "لأن ليس من شيء يشبه الله". لكن الأسلوب السلبي على الصعيد النظري لا يسمح بإدراك أي شيء. بالنسبة للمتصوفين، لا يمكن الوصول إلى الله في نقائه القدسي إلا في خضوع مخلوقاته للموافقة التي منحها لخلقهم. القبول هو المدى الحر أمام إرادة الله، هي البينة على القدرة المطلقة لإرادته العظمى والوحيدة. يعرِّف القرآن عن كل كائن مخلوق، حتى لو كان

ماديا، على أنه مرتبط بقبوله بإرادة الخالق: "ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض: ائتيا طوعا أو كرها. قالتا: أتينا طائعين"، (فصلت، ٤١؛١١). إنما، الإنسان هو الكائن الأكثر قدرة، من بين كل المخلوقات، على القبول أو الطاعة، وبالتالي على أن يشهد، أي أن يجعل الإرادة الإلهية تسطع وتتألق. إتحاد الإنسان بالله في الطاعة هو بالتالي البينة الساطعة لوحدانية الله وسموه؛ إذا كان قبول خلق الحياة يشهد على وجود الله، فيا للشاهد الذي يقبل خلق موته بالذات[١].

هناك محاولة أخرى أكثر وضوحا لتبرير عذاب الحلاج قام بها تلميذه إبن فاتك الذي رأى الرب في الحلم وسأله:" يا رب! ماذا فعل الحسين بن منصور؟" أجابه الله:"لقد كشفت له عن الحقيقة، لكنه دعا الناس إلى الله لحسابه الخاص، فجعلته يذوق العقاب الذي رأيت" (الآلام، ص. ١٠). هكذا نرى إلى أي التباس يمكن أن تؤدي الرغبة في تفسير هذا الموت الذي يشكل السر الأساسي لحياة الحلاج بواسطة أسباب منطقية. لكن نكتشف هنا أيضا خطأ يقع على حدود الحقيقة، كما في الرواية السابقة. نعم، دعا الحلاج الناس إلى الله. ألحسابه الخاص؟ ما معنى ذلك؟ معنى واحد أوحد مقبول: هو أن حسابه الخاص هو حساب الله بالذات، وذلك بسبب خضوعه الكامل. وهذا صحيح. إذن لماذا العقاب بالمشنقة؟ لم يرَ فاتك ما كان حقيقة واضحة بنظر الحلاج: وهي أن كلمات المذاهب والمواعظ غير قادرة على دعوة الناس فعلا إلى الله وأنه هناك حاجة إلى نوع آخر من البينات:

---

(١) نذكر أم الله خلق الموت، حسب القرآن.

"بيان بيان الحق أنت بيانه

وكل بيان أنت منه لسانه

(الديوان،م.٦٣)

يعبر الإنسان للناس عن وجود الله بكيانه المشبع بالله:

"دخلتُ بناسوتي لديك على الخلق

ولولاك لاهوتي خرجت من الصدق

فإن لسان العلـم للنطـق والهدى

وإن لسان الغيب جلّ عن النطق

(الديوان،م.٤٢)

الحلاج المعلق على المشنقة حيث يتم اتحاده البياني بالله، يبلغ كمال هذا البيان الذي من شأنه إقناع البشر بحقيقة لا يمكن لأية لغة شفهية أو نظرية أن تعبّر عنها.

الرواية البسيطة التي سردها إبن الحلاج عن اللحظات الأخيرة لوالده تكشف الحقيقة ببساطتها. يوحي هذا النص بالثقة لأن كاتبه لا يسعى لا إلى التأويل ولا إلى التبرير. ألا يعترف هو نفسه بكل صراحة بأن والده أخذ يبشر الناس بعقيدة لا يفهمها بالكامل؟ فيما يلي المقاطع الأساسية من هذه الرواية:

"كان البعض يقول: إنه ساحر. والبعض الآخر: إنه مختل عقليا. ويقول آخرون: إنه يجترح المعجزات وصلواته مستجابة. باختصار، تناولته الألسن بالكلام إلى أن أمر السلطان باعتقاله وسجنه.... وعند قدوم الليلة التي كان من المفترض إخراجه من زنزانته عند الفجر، انتصب واقفا وأقام الصلاة الواجبة بسجدتين. وعند انتهائه من الصلاة، أخذ يكرر: مكر، مكر! إلى أن انقضى قسم كبير من الليل. ثم بعد أن صمت مطولا، هتف قائلا: حقيقة، حقيقة!- وقف من جديد، ووضع غطاءه على رأسه وارتدى معطفه ومد يديه، موجها وجهه باتجاه الكعبة، ثم دخل بحالة انخطاف وأخذ يكلم الله قائلا:" بما أنك أنت من أراد بدايتي وأخذ جوهري لتجعل منه رمزا (بين البشر)، كيف يمكن الآن أن أعرض للموت وأعدم وأشنق وأحرق وينثر رمادي في الهواء والتيارات؟ آه! أصغر ذرة منه، حبة مقر (احترقت من أجلك) تعد جسم تحولاتي بحقيقة أكثر واقعية من حقيقة أكبر الجبال"... عندما أقبل الصباح، أخرجوه من السجن ورأيته يرقص وهو مكبل بالسلاسل ويقول:

" إن الذي دعاني ولا يمكن أن يقترف أي نوع من الظلم سكب لي شرابا كالذي شربه. وبعد أن دارت الكأس، طلب بجلب حصيرة الإعدام والسيف. هذا ما يصيب الذي يشرب الخمر تحت إشارة التنين في منتصف الصيف"[1].

---

(١) أعطى ماسينيون ترجمتين مختلفتين لهذه الأبيات. نقترح هنا ترجمة حرفية لها. يشير

" أخذوه إلى الساحة وقطعوا له اليدين والقدمين بعد أن جلدوه خمس مئة جلدة. ثم وضع على الصليب وسمعته يكلم الله وهو بحالة انخطاف، على منصة المشنقة... عند هبوط المساء (وقت الصلاة) أتى أحدهم من قبل الخليفة يبلغ بإذن إنزاله، لكن قيل له: إن الوقت تأخر، فلنؤجل الأمر إلى الغد. عند الصباح، أنزلوه عن المشنقة واتوا به إلى الأمام ليقطعوا رأسه. فسمعته يصيح قائلا بصوت عال: "ما يريده المفتون هو الواحد الأحد، وحده مع ذاته.- ثم قرأ هذه الآية : ﴿ يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ ﴾، (سورة ٤٢، آية ١٨)"[1]. كان هذا آخر ما نطق به. قطع رأسه ثم لفت جثته في حصير صبوا عليها نفطا وأضرموا فيها النار. بعد ذلك حملوا رفاته إلى أعلى المنارة لينثروها في مهب الريح."

تلك هي قصة موت الحلاج المدهشة والخارقة وهي تؤثر مع ذلك بجديتها البسيطة والخالية من أي تصنع، وتذكر في بعض النواحي بروايات الأناجيل عن موت المسيح على الصليب. سنعود إلى هذا الموضوع بعد أن نقوم ببعض التعليقات عليها.

أسيء فهم الحلاج الذي كان يريد دعوة الناس إلى الله. فكانوا "يناقشون حول قضيته": كانوا يريدون الحكم على أفعاله وأقواله انطلاقا من معيار أو قانون عقدي قائم. لكن إذا كان تعليمه يتضمن نوع من

البيت الأخير إلى نشوة الواجد.

(١) السورة ٤٢، ١٨. تتبع الترجمة مقترحات تفسير الجلالين.

اللاهوت أو الفقه النظري، فهو لا يقتصر عليه ولا يمكن أن يخضع لفحص فكري بحت للصيغ. لقد أدين، لكن الإدانة كانت تهمة زور. ظنوا أنهم يعاقبونه على الهرطقة التي يتهمونه بها، أرادوا قتل الزنديق في شخصه. في الواقع، يكشف تعذيبه وموته حقيقة استقامة معتقده لأن التضحية التي قبل بها تشهد على سمو الله المطلق أكثر من أي فعل إيمان؛ هذا ما يدركه تماما، وهذا هو معنى هذه الكلمات: مكر، مكر! بالفعل، مقارنة بما يقول القرآن عن موت المسيح، اعتقد بعض الصوفيين أن الحلاج الحقيقي، هذا الرجل القديس، لم يصلب في الحقيقة بل كان هنالك تبديل في آخر لحظة، حسب ما يعلم docetisme. قيل أن إبن عربي تراءى له أن الحلاج كلمه قائلا: " كانت أيدي المخلوقات قد طالت بيتي عندما غادرته ابتغاء للفناء في الله، وتاركا هارون على رأس قومي. لكنهم تجمعوا لتدمير بيتي علما منهم أنه ضعيف في غيابي. كانوا قد هدموه عندما عدت بعد إفنائي الإنتشائي. اقتربت ورأيت أنه كان ضحية التخريب. فخجلت من سكن بيت دنسته يد المخلوقات، فسحبت منه الفيض الديني الذي كنت قد وضعته فيه. قالوا عندئذ: مات الحلاج! كلا! إنه لم يمت، لقد انهار البيت لكن ساكنه كان قد رحل (الالام، ص.٣٨٢). يرتبط هذا التأويل أساسا بالنظريات [illegible] الصوفية الباطنية. كما يرتبط هذا التأويل دون شك بالقرآن، لأن [illegible] تذكّر بالأيات التي يقول الله فيها:

﴿ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين ۝٥٤ إذ قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك إلي ومطهرك من الذين كفروا﴾

(السورة٣، الآيات ٥٤-٥٥. أنظر الآلام ص.٢٩٦، ملاحظة٣).

هكذا يخدع اليهود الذين لم يصلبوا إلا أحد أشباه المسيح. يبدو أن لويس ماسينيون، الذي يرفض هذيان إبن عربي، يقر بأن الحلاج ربما فكر بهذا النص وأمل لحظة بأن ينجو من التعذيب. هذا ما يمكن استنتاجه من تفسير الصرخة التالية: حقبنة، حقيقة!" هذا يعني: صحيح، سأخضع فعلا للتعذيب" (الآلام ص.٢٩٦، الملاحظة٤). من الممكن بالفعل أن يكون الحلاج، قد عاش لحظة ضعف إنساني، كما المسيح على جبل الزيتون، وتمنى أن تبعد الكأس عنه. سنعود إلى السؤال الذي يطرحه لاحقا: كيف يكون ذلك؟إنما، يبدو أنه بالإمكان فهم هاتين الصرختين: مكرا! حقيقة! بمعنى يجعلهما متكاملتين بدل من أن تتعارضا، مع الإحتفاظ بالتلميح للنص القرآني عن يسوع. إن تجاور الفعلين في الآية: مكروا ومكر الله يتخذ مغزى خاصا بالنسبة للمتصوف: يظن الإنسان أنه هو الفاعل، وفي الحقيقة له هو الفاعل. فاليهود الذين يمكرون يسوع يقعون في الحقيقة ضحية كر الله. كذلك المسلمون الذين تذرعوا بذريعة كاذبة لإعدام الحلاج ئونه زنديق[1]، سيُخدَعون، لأن الهرطوقي الذي ظنوا أنهم يقتلونه و ليس الرجل الذي سيعلن بموته تحديدا شهادته لله الواحد الأ- ينبغي قول أكثر من ذلك: إنهم يدينون باسم معتقد ديانتهم نفسه ئن طالما يبقى هذا المعتقد الصيغة الحاسمة لفعل الإيمان وخارجيا سبة لهم، طالما يكون

(١) الزنديق هو رجل أعجمي أسلم لكنه يقول، ة عطاء الإسلام، بمعتقدات مستوحاة من الأدرية، ولا يؤمن بوحدانية الله المتن·

خديعة هو بالذات. فدينهم هو الذي يتخلى عنه الحلاج لهم، كما سبق ورأينا، لأن الله نفسه هو دينه هو:

"فلا تطلبن للمرء دينا جدّ تحقق

يُصدُّ عن الأصل الوثيق وإنما

يطالبه أصل يعبّر عنده

جميع المعالي والمعاني فيفهما

(الديوان،م.،٥٠)

ليس من النادر أن نجد لدى المتصوفين المسلمين فكرة أن الشريعة في صياغتها الجامدة هي خديعة إلهية وطريقة خلاص ملتبس تؤدي إلى الضياع الحتمي لمن يريد الاستئثار بها بمثابة وصفة. وقد طورها البسطامي إلى أقصى مفاعيلها؛ وتذكرنا هذه الفكرة عند الحلاج بالقديس بولس:

هوذا أنت تسمى يهوديا وتتكّل على الناموس وتفتخر بالله وتعرف مشيئته وتميز الأمور المتخالفة متعلما من الناموس... فأنت إذاً الذي تعلم غيرك ألست تعلم نفسك... لأن اليهودي في الظاهر ليس هو يهوديا... (رسالة بولس الرسول إلى أهل روميه، الإصحاح ٢، ١٧). " فماذا نقول؟ هل الناموس خطية؟ حاشا. بل لم أعرف الخطية إلا بالناموس. فإنني لم أعرف الشهوة لو لم يقل الناموس لا تشتهي... ولكن الخطية

وهي متخذة فرصة بالوصية أنشأت فيّ كل شهوة... فوجدت الوصية التي للحياة هي نفسها لي للموت." (رسالة بولس الرسول إلى أهل روميه، الإصحاح ٧، ٧). بالرغم من أن القديس بولس كان يعيش في جو روحاني مختلف، فهو يشير أيضا إلى الغموض المخيف للشريعة أو الناموس، ويطرح التساؤل القلق نفسه على متصوفي الإسلام. يتساءل الحلاج على غرار بولس الرسول:"أفنبطل الناموس بالإيمان؟ حاشا. بل نثبت الناموس.(المصدر نفسه، الإصحاح٣، ٣١).ويعتقد أنه يجب بلوغ أسس الشريعة وليس إبطالها:

" لست بالتوحيد ألهو غير أني عنه أسهو
كيف أسهو كيف ألهو وصحيح أنني هو؟

(الديوان، م.،٦٧)

أما المسلمون فلا يغفلون عن التوحيد بل يؤكدون عليه باستمرار، ومع ذلك، يبقى بالنسبة لهم لهواً سطحيا. هذا ما يميز الحلاج عن الذين يتهمونه ويقتلونه.

" كفرت بدين الله والكفر واجب لديّ وعند المسلمين قبيح

(الديوان، ي،٢)

لكن فيما يلي التبرير الذي يفحم متَّهمينه الخادعين والمخدوعين، التبرير الذي يعلن عن الحقيقة:

" إذا بلغ الصبّ الكمال من الفتى

ويذهل عن وصل الحبيب من السكر

فيشهد صدقا حيث أشهده الهوى

بأن صلاة العاشقين من الكفر

(الديوان،م.،٢٠)

قيل لنا أن الحلاج عند انتهائه من الصلاة هتف قائلا: مكر! مكر! مع العلم بالأعماق التي يجب تجاوز الصلاة إليها، من الطبيعي أن يكون قد فكر بهذه المناسبة في عمى بصيرة المسلمين المتشبثين بالشريعة. فاستأثرت به هذه الفكرة حتى الصباح، هو الذي كرّس نفسه لتنوير البشر. عندئذ، فكّر بموته الوشيك، فرأى أنه سيشهد الآن فعلا أمام الناس وأنه سيظهر لأنظارهم، ليس كالمهرطق المعاقب على الصليب بل كمسكون من الله، شتته السمو الذي يسكنه. حقيقة! حقيقة! حقيقة الموت، هذه الهبة من الله، وأكثر هباته نقاء، حقيقة حضور يتراءى في خضوع المعذَّب؛ لأن الإنسان الذي يقبل أن يموت هكذا، لا يقدم مشهد جسده المعذب بل مشهد الذي يموت هو من أجله والذي أراد قتله والذي يبارك يده الكلية القدرة. كان الحلاج يقول إن السعادة من الله، لكن الألم هو الله نفسه:

"فكل مآربي قد نلت منها سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

(الديوان،م.،٧ والآلام،ص،٢٣،٦٢٢)

إن وضعه على الصليب هو تحقيق هذه الرغبة. عندها التناقض بين المكر والحقيقة يتخذ مغزاه الأعمق. فالمسلمون يخدعون وينخدعون ليس فقط عندما يقولون ويعتقدون أنهم يحكمون على مهرطق، بل عندما يعتقدون أنهم يعدمون المذنب المفترض: وحده الله يعطي الموت، وموته تحولٌ يتجلى الله من خلاله.

في اللحظة التي تظهر له هذه الحقيقة، يتحوَّل الحلاج، ينهض ويتدثر بمعطفه كما كان النبي يفعل عندما يتلقى الوحي:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ﴾، (السورة ٧٤، ١-٢)، إنه لا يتوجه نحو مكة فحسب بل يمد يديه نحو هيكل الكعبة، ويدخل في حالة انخطاف، يتوقف عن الصلاة ويخاطب الله، في بوح متبادل، بحميمية تسمى المناجاة. نصل الآن إلى التساؤل: كيف يحصل ذلك...؟ هل أن الشك يراود المحكوم عليه بالإعدام في اللحظة الحاسمة؟ هل هو سؤال يتضمن لوما أو يأسا؟ كيف يمكن ذلك وقد رأى الحلاج للتو حقيقة موته؟ كلا، السؤال يحتوي على الجواب، كما يحتوي ألم التعذيب على لذة الإتحاد. "كيف يحصل ذلك؟" لأن هذا الجسد المقطع والذي أصبح رمادا سيفقد هيكله الذي يحدد موقعه في العالم، مقابل أجساد أخرى خارجية، لأنه سيبلغ حقيقة جوهره النقي عند تحوله المجيد، هذه الخليقة التي تخضع لفعل الله المطلق. إضافة إلى أنه من الملفت أن يفكر الحلاج بجسده وهو في خضم حالة الإنخطاف: هذا يؤكد ما لاحظناه

سابقا عن طابع روحانيته. يجب ألاّ ننسى أن الحقيقة البشرية لا تخرج إلى الروح المجردة عندما يؤول هيكل الجسد إلى التحلل. فمعتقد انبعاث الأجساد هو بالنسبة للحلاج حقيقة تتجسد في هذا العالم بالذات؛ للجسد، كما لكل ما يخلقه الله، قيمته المؤكدة، ما إن نرى فيه عمل الله الخلاق. لذلك فإن فكرة أن المنكل به ليس هو الحلاج نفسه بل كائنا بديلا ما أو خيالا لا ماهية له هي فرضية تفرغ مغامرة تصوف الحلاج من أية قيمة.

تتخذ الأبيات التي ينشدها هكذا كل أهميتها. ليست سكرة الإنخطاف بكونها نعمة روحية من الله هي التي تزعزع وتشتت بعنفها جسدا عاجزا عن تحملها؛ بالطبع إن الله هو الذي يسبب السكرة، لكنه هو الذي يفرض عذاب التشويه والبتر وقطع الرأس بكونه نعمة ثانية تأتي بعد الأولى وتحملها إلى ذروتها.

وها نحن وصلنا إلى الكلمات الأخيرة التي تفوه بها الحلاج، الآية ١٨ من السورة ٤٢: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا...﴾ هل هو التعبير عن قلق أمام سر الموت؟ كان لويس ماسينيون يترجم كالتالي تجنبا لأي سوء فهم: "الذين يؤمنون ينتظرونه بخشية موقرة". لا شك بأنه يعبر هكذا عن الرغبة الأساسية التي حركت دائما مشاعر الحلاج. لكن من الممكن أن نتساءل إذا كان الشهيد أراد التلميح في هذه اللحظة الأخيرة إلى انتظار حياته كلها. إن كلمة مشفقون العربية لا تتضمن بحد ذاتها معنى

الإنتظار. يفهمها المعلقون على أنها تعني الخوف. إنما لا يجب رفض مثل هذا المعنى، فالخوف حلة تصوف والحلاج نفسه يستعمل هذه الكلمة:

"أدنو فيبعدني خوفي فيقلقني

توق تمكّن في مكنون أحشائي

(الديوان،ق.، البيت ٨)

كان الحلاج يعبر إ، وهو ينشد هذه الآية عن الحالة التي توصل إليها في انخطافه. فهو يعلم فحسب أن الساعة الأخيرة هي الحقيقة بل عندما تأتيه الساء ؛خيرة، يصبح هو نفسه بخضوعه هذه الحقيقة أو هذا الحق الذي لله. يقترب من الله والخوف يبعده؛ إنه الإيقاع الداخلي للأحوال ب طالما وصفه المتصوفون المسلمون.فيقولون أن لا يمكن الدخول، أنس الله دون الشعور بالهيبة. لا شك أننا نلاحظ أن الحلاج يست نا كلمة خوف وهو أدنى درجة في سلم المخاوف. إن لاختيار هذ نمة وهذه الآية قيمة دلالة قصوى. فهو يوضح معنى الإجابة التي الحلاج قد أعطاها من على منصة المشنقة على سؤال أبي بكر الـ "ما هو التصوف؟" -" أنت ترى هنا أدنى درجاته." -"وما هي اعلى درجاته؟" -"لا تستطيع بلوغها، ومع ذلك، سترى غدا ما ا حدث. سأشهد عليه في السر الإلهي حيث يكمن ويبقى خفياء لآلام، ص.٩). الخوف من الموت هو الخوف من الساعة الأخي كان هذا الخوف بدنيا، فهو يتميز في عالم ماورائي عن

الخوف من الألم. عندما يخاطب الحلاج الشبلي، وينشد الآية في صباح اليوم التالي، كان قد عانى من الجلد والبتر والتعذيب طيلة الليل وهو معلق على المشنقة. من المفترض أن يكون الموت خلاصا مرتجى بحرارة. ولا زال شعور الخوف يلتصق بأحشائه في جسده المعذب.فلنكرر أن الخوف في القرآن كما عند الصوفيين، هو الشعور الأكثر إنسانية والأكثر ترسخا في الجسد، مهما كانت قيمته ومغزاه في حياة التصوف. كما دائما عند الحلاج لا يهمل الجسد كشيء دنيء بل له دوره الكبير جدا في مأساة الشهادة هذه التي تؤدى لله في الموت. يا للسر الخارق في هذا الخوف البطولي! بطولي، نعم، إذ قد يتمنى الموت عندئذ أي إنسان غير مؤمن لا يحيا إيمانا يشكل الحياة كلها، بدل أن يخشى من الموت. يمكن طبعا أن نتساءل. كيف يحدث ذلك؟ كيف يحدث أن هذا الجسد البشري الذي سيقع مصعوقا بنهاية عذابات لا توصف، لا يزال يقدم أعصابه المنهكة لترتعش بخوف يوحي به عالم الغيب ومعرفة أن الساعة الأخيرة هي الحقيقة؟ كيف يمكن أن يشارك بحالة تبدو لا معنى لها إلا بالنسبة للروح؟ أعطى الحلاج الإجابة: أصغر ذرة من رفاته ستجسد في الواقع جسمه المحوَّل. لأن جسم المؤمن الذي يختزن الإيمان بالقيامة لن يكون فقط قادرا على التحمل إلى النهاية دون أن ينهار أو يرغب بالعدم، بل سيحيا في الخوف الروحاني المغروس في جسده تجربة موت يمهِّد لغبطة المنبعث: "سترى غدا ماذا سيحدث". أدنى درجة في التصوف هي ما يمكن رؤيته على هذه المشنقة: جسد يتقاسم الخوف مع الروح. لكن

الدرجة الأعلى منه هي الروح التي تدفع بالجسد إلى أن يشهد معه القدرة الخلاقة التي لا تنضب (الحق) وهي تفعل في مخلوق يتماهى معها إذ أقلع عن الإستئثار بهبة الله وعن تملكها. هذا لا يمكن رؤيته ويبقى خفيا لأعين المشاهدين السذج الغارقين في المكر. لكن الشهادة موجودة هنا أمام كل الذين يرغبون في الحقيقة. هؤلاء الذين يتخطون المظاهر وصولا إلى نبع السر أو الغيب، سيفهمون أن هذا التخلي الذي يرون المعذب فيه، وكأن الله انسحب تاركا إياه لحكم القضاة، هو أيضا نعمة تنبثق من حقيقة أسمى. ألم يقل الحلاج:

"فما لي بُعدٌ بَعدَ بُعدك بعدما

تيقنتُ أن القرب والبعد واحد

وإني وإن أهجرتُ فالهجر صاحبي

وكيف يصح الهجر والحب واجد

لك الحمد في التوفيق في محض خالص

لعبد زكي ما لغيرك ساجد

لن يكون السمو الإلهي موضع احترام ولا يمكن الشهادة له إذا كان المخلوق يستطيع الإقتراب من الله من دون الشعور بخوف يبعده عنه. لكن ليس الخوف والبعد، كما الموت وعذاب جسد منهك، أفعال نفي. كل شيء يأتي من الله كل شيء يشهد على الله، وبقدر ما يبدو المرء

غارقا في السلبيات، بقدر ما يكون شاهدا ومتحدا في شهادته بالذي هو كل شيء وفوق كل شيء.

هكذا كان الحلاج وهو يرى موته، يضع في مركز حياته الذي يصدر عنه كل شيء ويعود إليه كل شيء. كم من مرة يكرر القرآن أن الله هو الخالق الوحيد لا بل هو الفاعل الوحيد في الكون: هو الزارع الذي يجعل الأشجار تنمو وينثر المطر الخيِّر ويخرج الشرارة من الصوان! ما هو حقيقي بالنسبة للكائنات الحية والنباتات هو صحيح أكثر فأكثر بالنسبة للإنسان المخلوق انطلاقا من كتلة طين، من نطفة والمكون من لحم وعظم والمدعو "لعملية خلق آخر" يجعله الله يكبر فيها (السورة ٢٣، الآية١٣-١٥). برأي المفسرين، عملية الخلق الثاني هذه تشمل كل ما يتلقاه الإنسان منذ اللحظة التي يكتمل فيها كحيوان بشري حتى لحظة موته. أخيرا يميته الله ثم يبعثه (السورة ٢٣، الآية ١٦-١٧). إنها العودة التي تذكرها آيات كثيرة، نذكر منها: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (السورة ٢، الآية١٥٥-١٥٦) و ﴿وَإِنَّ لَنَا لَلْآخِرَةَ وَالْأُولَىٰ﴾ (السورة ٩٢، الآية ١٣). مثل هذه النصوص أوحت لبعض اللاهوتيين أو الفقهيين بنظرية السببية الشبيهة جدا بالنظرية التي دافع عنها مالبرانشMalebranche: الأسباب في هذه الدنيا كلها عرضية، والعلة الوحيدة الحقيقية هي الله. لكن تبقى هذه الأفكار من ميدان النظريات. لنتصور أن الحياة تبث فيها وأن الحدس والتقوى الصوفية تتغلغل فيها بحيث تصبح هذه الأفكار تجربة معاشة في كل لحظة، ننهم

عندئذ أن يصبح مغزى هذه الآيات الحقيقة بحد ذاتها. يقول عالم الفقه " إن الإنسان يحيا ويموت وينبعث بقدرة الله، ويقول متصوف كالحلاج: إن الإنسان يحيا ويموت وينبعث في الله وفي قدرته الخلاقة. لا يمكن بالطبع التعبير عن قيمة مثل هذه التجربة وشرحها. يمكن على الأقل أن ندرك شروطها: أن لا يُعَرِّفها المرء على أنها باطن يتلقى من الخارج تارة أشياء إيجابية وتارة أشياء سلبية؛ أن لا يجعل من الحياة القيمة الإيجابية الوحيدة لكي يستأثر بها بمثابة كمال الكينونة، وعلى أنها منصهرة بجوهره الخاص، وألا يجعل من الموت مجرد فناء الحياة بهذا المفهوم،- إذ تصبح هذه الحياة المزعومة عندئذ موتا بالمعنى السلبي للكلمة. لا يجب التقوقع في الذات، الله هو الذي يحيط بكل شيء: كيف يمكن إذن ألا نلتقيه، في مثل هذه الظروف؟(السورة ٤،الآية ١٢٥؛ السورة٤١،الآية ٥٤).

كان الحلاج قد تأمل عميقا في هذه النصوص التي دفعته كلها إلى أن يرى في الموت اللحظة المميزة للشهادة، وهو بحد ذاته أسمى شهادة تضفي على الحياة التي قبلت بها، حقيقتها الأصيلة وقيمتها الحقيقية كشهادة:

تــاه الخـلائـق في عميـاء مـظـلـمـة

قصدا ولم يعرفوا غير الإشارات

بالظن والوهـم نحو الحـق مطلبـهم

نحو الهواء ينـاجـون السماوات

والرب بـيـنهم في كـل مـنـقـلـب

مُحِلٌّ حالاتهـم في كل ساعـات

وما خلوا منه طرف العين لو علموا

وما خلا منهـم في كل أوقـات

(الديوان، م.٢، ١٢)

كل شيء يختصر في الأبيات التالية التي نأمل أن يفهم معناها الصوفي الحقيقي على ضوء ما سبق:

ألا أبــلـغ أحبــائي بــأني

ركبت البحر وانكسرت السفينة

على دين الصليب يكون موتي

ولا البطحــا أريـــد ولا المدينـة

(الديوان، م.٦، ٥٦)

الفصل الثاني

من الشريعة (الناموس) إلى التجلي

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿٢﴾ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ ﴿٣﴾ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿٤﴾ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٦﴾ فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ﴿٧﴾ وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَب﴾

(السورة ٩٤)

تحتوي السورة ٩٤ بعض الغموض تعكسه التعليقات حولها. لقد استوحينا من ترجمة بلاشيرBlachere وملاحظاته. من المؤكد أن الحلاج تأمل بها عميقا وأوَّلها على ضوء ميوله الخاصة ومشاكله الشخصية كما تدل هذه الأبيات على ذلك:

حمَّلتَ بالقلب ما لا يحمل البدن

والقلب يحمل ما لا تحمل البُدُن

(الديوان، م.، ٦٢)

هذا الوزر هو وزر الإيمان. جاء في القرآن: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[1]، (السورة٣٣، الآية٧٢). تحتمل هذه الآية تعليقات مختلفة مثل الكثير

(١) السورة ٣٣، الآية ٧٢. يبقى تواجد الكرامة وقابلية الخطأ معا في الإنسان سرا لم يفهمه الملائكة عندما قال الله لهم إنه سيجعل الإنسان خليفته في الأرض. فقلقت الملائكة: « أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء؟» يجيب الله مشيرا إلى أن في الأمر سر: « إني أعلم ما لا تعلمون» (سورة ٢، ٣٠)

من الآيات. كان البعض يقول إن أمانة الإيمان هذه هي شهادة أن لا إله إلا الله. لكن البعض يقول لهؤلاء أن السموات والأرض والجبال قادرة على أن تشهد بلغتها على الوحدانية الإلهية. وكان آخرون يعتقدون أن هذه الأمانة هي معرفة الله بما يحتويه الإيمان[1]. هذه الملاحظات مهمة إذ تسمح بفهم الموقف الذي سيتبناه الحلاج والذي سيتوسع في مفاعيله. إذا كانت هناك شهادة للكائنات الجامدة أو للجماد، يمكن أن يكون هناك شهادة للجسم البشري، وهذا ما يحدث بالفعل من خلال فعل الإيمان وكل حركات الطقوس التي يلحظها الناموس. لكن وديعة الإيمان لا توجد هناك بالفعل، بل هي في معرفة لا يمكن أن تمكث إلا في القلب. لسوء الحظ أن القلب البشري يميل إلى الظلم والجهل، إذ تسوِّل له نفسه التملك بهذه المعرفة فيشوهها بالتالي ويصاب بعمى البصيرة.

كما شرح الرب صدر النبي كي يستطيع حمل هذه المعرفة دون تشويهها وبترها واختزالها على قياس البشر، كذلك هو يوسع قلب كل إنسان مدعو إلى أن ٤ يعرفه في صفاء الإيمان. لكن ما هو دور الجسد؟ الله لا ينساه، فهو يخفف عنه الوزر الذي قد يثقل عليه. ما هو هذا الوزر الذي تذكره السورة ٩٤؟ يتجدد النقاش هنا بين المفسرين، يمكن الإبقاء على تأويلين ربما كان الحلاج قد تبناهما وهو يتأمل في هذا النص. يتكلم التفسير الأول عن تخفيف مسؤوليات النبوءة التي تثقل كاهل

(١) أنظر تعليقات فخر الدين الرازي، VI، ص. ٥٩٣.

النبي: كمواجهة متطلبات المهمة النبوية والقيام بواجباتها بإخلاص والحفاظ عليها من كل جوانب حقيقتها. فالله جعل هذه المهمة سهلة بالنسبة للنبي. يلمح التفسير الثاني إلى الهيبة والفزع اللذين استبدا بالنبي في أول لقاء له مع الملاك جبريل عندما أحاطت به جلجلة الرعد[١]. بالفعل يوحي سياق هذه السورة بفكرة التشجيع على التبشير. الإيمان شيء يرتبط بالقلب القادر على حمله؛ لكن التبشير بالإيمان شيء آخر: لا يمكن الإستغناء فيه عن استعمال الجسد؛ من دون مساعدة خاصة من الله، إما أن لا يكون على قدر المسؤولية فيقع فريسة التعب والملل، أو يستولي عليه الفزع أمام عظمة الحقيقة التي هو في خدمتها فيصاب بفتور الهمة والخبل. إن التمييز بين الإيمان والتبشير به أساسي بالنسبة للحلاج. ينتسب الأول إلى القلب بمعناه الروحاني، ويبقى الجسد غريبا عنه بينما يقوم هذا الجسد بدور لا يمكن استبداله في التبشير به. إذا كان الإسلام يبدأ بفعل إيمان هو الشهادة بأن لا إله إلا الله، يجب أن يودَع الإيمان في القلب، لكن يجب التعبير عن هذا الإيمان بشهادة من خلال الجسد، أولا من خلال اللغة، للنطق بكلمات فعل الإيمان، ثم من خلال الأعضاء لتنفيذ كل أوامر الشريعة، وأخيرا من خلال الجسم كله لتشع الحقيقة المضيئة للإيمان المثالي في قلب طُهِّر بالكامل وانتصر على الظلم والجهل اللذين يميل إليهما الإنسان[٢].

(١) الرازي، VIII، ص. ٤٢٩.

(٢) بالإمكان ترجمة هذه الآية من السورة ٣٣ كالتالي: «كان الإنسان ظلوما جهولا» وفهمها على بمثابة تذكير بعصيان آدم وذريته. تتبع في ذلك تعليقا يشير إليه الرازي،

لكن الله يخاطب في السورة ٩٤ النبي لدعمه في مهمة التبشير بالكلام المنزل. هل يمكن أن يطبق النص على إنسان آخر؟ هل يمكن للحلاج أن يستفيد منه لمصلحته؟ قاربنا هنا المشكلة القانونية الأساسية لكل متصوف مسلم. إذا كان محمد خاتمة الأنبياء كما تعلم العقيدة المستقيمة، وإذا لم يأت الوحي إلا بشريعة، ماذا على الناس أن يفعلوا بعد تلقيهم القرآن، سوى إيلاء كل عنايتهم للإلتزام الصارم بالوصايا، متحلين بروح الطاعة والتواضع؟ كانت هذه النزعة الشرعوية قوية جدا في الإسلام. إنما، لم يكن بإمكانها أن تسود بشكل مطلق من دون أن تجعل من الدين خرافة الصيغة والحركة. الشريعة نفسها تتكلم عن صدق القلب. إن كانوا يريدون اتباع حرفية الشريعة حصرا، ف لله وحده توجيه العبادة مع النية العميقة لخدمته، وليس لحرفية الشريعة. القرآن هو الكلام الأبدي وغير المخلوق. لكن إذا اتخذه الإنسان شيئا في ذاته، ونسي الذي يتكلم، سيقع في صنمية لا شفاء منها بما أنه يجعل من الرسالة التي تدين الأصنام صنما. لقد أتى محمد بهذا الكلام، ما يميزه عن كل الرجال الذين سيأتون من بعده. لكنه تلقاه أيضا من الله عبر وحي شخصي موازٍ للرؤيا لكنه متميز عنها. إنه يشبه كل الناس من هذا المنظور وهو بمثابة مثال بالنسبة لهم:

"عقد النبوة مصباح من النور

معلق الوحي في مشكاة تأمور

(الديوان، م.، ٢١)

ويرى فيه تعبيرا عن ميل الإنسان إلى الشر.

هنالك إذن بالنسبة للحلاج النبوة من جهة والوحي من جهة أخرى. لويس ماسينيون يترجم كلمة وحي في هذا البيت من الديوان بعبارة الوحي الإنخطافي للدلالة بكل وضوح على أن الحلاج يعتبره حالة خاصة بالمتصوف، متميزة عن النبوة. ما يلفت الإنتباه في نص الحلاج هذا هو ذكر المشكاة المذكورة في سورة النور. ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾ (السورة ٢٤، الآية ٣٥). من المؤكد أن التعليقات على مثل هذا النص كانت كثيرة ومتنوعة. يذكر الرازي تعليق الصوفيين: المشكاة هي الصدر، والزجاجة هي القلب، والمصباح هو المعرفة؛ والشجرة المباركة هي ما يوحي به الملائكة عندما يرسلهم الله إلى الناس، كما هو مكتوب. كثيرو ن هم الذين يعتبرون أن شبه النور الإلهي المذكور، هو الإيمان في القلب، إما في قلب محمد أو في قلب كل مؤمن. أما عن المشكاة، كتب الرازي يشرح المقارنات: " عندما لا يكون المصباح في مشكاة، تتشتت أشعة نوره، وإذا وضع في مشكاة، تتركز الأشعة لدرجة تصبح الإضاءة أكثر إشعاعا". كذلك، "عندما يوضع المصباح في زجاجة صافية، تنعكس الأشعة التي يبثها من جهة على أخرى، بسبب صفاء الزجاجة وشفافيتها، ما يزيد من بريق الضوء". أخيرا " إن بريق المصباح يتغير حسب المادة التي تسبب لهبه. عندما تكون المادة الدهنية نظيفة للغاية، تكون نوعية الشعلة مختلفة عما هي عندما تكون المادة الدهنية غير صافية. من بين المواد الدهنية كلها

التي تعطي الشعلة، ما من مادة تشع بالبريق الذي يشع به المزيت[1].

الله نور الحقيقة؛ وهو بالتالي النور الذي يسوس الكون ويهدي البشر. الوحي الموجه للنبي يظهر هذا النور منتشرا كأشعة الشمس في الكون كله، ينيره ويحوله إلى صورة عن التوحيد وقدرة الله وحكمته. كما يظهر هذا النور في الشريعة التي أتى بها القرآن. كل هذا له علاقة بالنبوة. لكن هنالك في قلب الإنسان، النبي والمؤمن، شيئا "مثل" هذا النور[2]. يصبح القلب هكذا موقدا ملتهبا بإيمان خالص. حتى أن الرازي يتكلم عن بؤرة بصرية. لذلك ترجم ماسينيون بيت الحلاج المذكور أعلاه بما يلي: "نقطة الربط الثابتة للوحي الإنخطافي تختبئ في صميم القلب."

يعترف الحلاج إذن بالطابع المبتكر والخاص للرسالة النبوية: في هذا الصدد، لا يدعي أن يتساوى بالنبي ولا أن يحل محله ليأتي بنظام حياة يسمح بإهمال الشريعة. وهو لا يشارك مطلقا بالإزدراء الذي كان بعض المتصوفين المتطرفين ذوي الميول الشيعية يظهرونه إزاء القرآن ومن أعلنه من قبل الله. لكن تأمله في الكتاب تحديدا أقنعه بأن كلام الله المنزل لا يمكن أن يحد بنص مكتوب أو مقروء فحسب: ببقائه خارجا عن الإنسان، يبقى هذا الكلام خارجا عن ذاته. كان الحلاج قد اتخذ موقفا واضحا للغاية حول مسألة الحروف (الكتابة)؛ مع إيمانه بأن القرآن غير مخلوق، كونه كلام الله، حسب العقيدة السنية، كان يعتبر أن

(١) أنظر الرازي، VI، ص. ٢٨١ و ٢٨٣.

(٢) نرى في كلمة مثل معنى الشبه، طبقا للعديد من التعليقات (تفسير الجلالين)

"الأحرف مخلوقة والأنفاس البشرية مسببة؛ الأحرف هي نطق الفاعل المتكلم، والله منزه عن كل ذلك أساسا" (الآلام، ص.٥٩٤). بالتالي، ما من أحد معفي من الرجوع إلى ما وراء الكتابة والتلاوة، وصولا إلى خالق الأصوات والنطق، لإدراك ماهية كلامه الأبدية. يستطيع المرء ذلك بواسطة قلبه، ففي القلب ينبجس النور.

نستطيع عندئذ أن نفهم المغزى العميق لهذه الأسطر التي كتبها لويس ماسينيون عن الحلاج: " إن نهجه الفكري تجريبي؛ هو استبطان ذهني يستعمل المفردات القرآنية لوصف الحالات النفسية لمحمد باعتباره نموذج المؤمن الخالص، والنوايا المطلوبة لإتمام العبادة. - إلى أي حد يسمح في الإسلام باتخاذ هذا الموقف الفكري؟ هذا ما يمكن مناقشته. ما يهمنا في البداية هو أن الحلاج كان مسلما بالفعل. تنبثق انطلاقة فكره كلها بالإضافة إلى مفردات لغته المبتكرة وإطار منهجه، من تأمله في العزلة للقرآن، وهو تأمل حصري وبطيء ومتأن وورع وواقعي. فقد بدأ بالإستماع إلى صدى أقوال الله في قلبه، على غرار ما كان محمد يفعل ربما، وبتكرار تجربة النبي الفكرية" (الآلام، ص. ٤٦٥). في بداية حياة التصوف، تتلمذ الحلاج في حلقات صوفيين ينتمون إلى أهل الحديث، جامعي كل أحاديث النبي. إذا كان الكثيرون منهم يتعلقون بالأحاديث التي تتيح إمكانية إستعمال فقهي من أجل تحديد الشريعة حسب متطلبات العصر، كان آخرون يهتمون بالقصص الهادية التي تبعث على التقوى. هكذا بدا النبي مثلا للحياة الدينية

الروحية(الداخلية). لن نثير مسألة صحة هذه الأحاديث ذات المغزى الأخلاقي أو الزهدي[١]. نشير فقط إلى أنه قد نكوِّن فكرةً خاطئة عن شخصية محمد إذا لم نر فيه سوى منظما للمجتمع ورجل حرب. يبدو جليا أن إيمانه العميق تجلى أيضا على صعيد القيم الروحية، ومن بين رجال الصحابة، كان أبو ذر يشتهر بمشاعر التقوى وممارسات تقشفية، ما يدل على أن الإسلام منذ بدايته، كان له بعدا روحانيا لدى بعض معتنقيه المقربين من النبي.

هناك في الديوان قصيدة تعبر جيدا لكن بشكل غامض عن موقف الحلاج من مجمل هذه المسألة الدقيقة:

"أرجع إلى اللـه إن الغـايـة اللـه

فـلا إلـه إذا بـالـغـت إلاّ هـو

وإنـه لـمـع الخلـق الـذيـن لهـم

في الميم والعين والتقديس معناه

معنـاه في شفتي من حلّ معتقدا

عن التهجي إلى خلق له فأهـوا

فـإن تشك فدبِّر قول صاحبكم

حتى يقول بنفي الشك هذا هو

(١) حول هذا الموضوع، Lexique، ص.١٢٠.

فالميم يـفتـح أعـلاه وأسـفـلـه

والعـين بـفتـح أقصـاه وأدناه

(الديوان، م.، ٦٥)

لا يجب التوقف لا عند رسالة النبي ولا عند الكتاب المكتوب أو المقروء. الغاية هي الله وحده. ينطلق جهد المتصوف من الوحي، ويعبر به ثم ينتهي إلى الواحد الأحد. يشير حرف الميم إلى محمد وحرف العين إلى صهره علي الذي تعتبره البدع الشيعية أعلى شأنا من النبي، كونه مؤتمنا على النور الإلهي الملهم وحافظا له. يشير الحلاج إلى أن المؤمن الحقيقي بحاجة إلى هذا وذاك، أي إلى الوحي والإلهام اللذين تلقاهما معا قلب مطهَّر، لأن محمد يعلن سمو الله والقدرة الخالقة التي تمتد وصولا إلى أصغر الكائنات في هذا العالم، بينما علي، كونه يمثل استنارة القلب، يقود إلى حياة التصوف التي تنمو على الإيقاع المزدوج للإبتعاد والتقارب، للهيبة والأنس. إنما هذان الحرفان ميم وعين يشكلان حرف مع إذ أن الله ليس إلا مع المؤمن الصادق، والإنسان لا يؤمن بصدق إلا إذا جمع بين الطريقين اللتين يمثلهما محمد وعلي. نلاحظ مع ذلك أن هاتين الشخصيتين المثاليتين لا تتمايزان فعلا إلا إذا لم نر في الشخصية الأولى سوى الرسول المكلف بالمهمة المتميزة لحمل الوحي إلى البشر. لكن كلاهما يشبه الآخر من حيث الإلهام واستنارة القلب هذه التي هي بمثابة تركيز لنور الإيمان الملهم. لا يتمتع علي هنا بالأفضلية إلا في عقيدة البدع الشيعية المتطرفة. عندما سلك الحلاج وهو ما زال فتيا

سبيل الزهد التصوفي، كان مسلما سنيا يؤمن بالقرآن، وبالشريعة المنزلة من السماء، ويريد أن يتمثل بمحمد، ليس بكونه نبيا، بل بكونه مثلا عن حياة داخلية من الإيمان الكامل. لقد حافظ على هذا المثال الأعلى طيلة حياته وقد رأيناه صبيحة يوم تعذيبه يقيم الصلوات ويتأمل في القرآن ويتلوه. لا شك في أن أفعال التقوى هذه، وهذه العبادة للقرآن تتخطى لديه الحركة والكلمة المنطوقة، بل يتردد صداها في أعماق قلبه وتثير فيه هذه الحالات التي يتكلم عنها النص المقدس وتصبح المشاعر المعاشة في الإنصهار الديني الفعلي بالحق المستبطن. لكن، كل هذه الحالات، أو تقريبا كلها، تستمد اسمها من آيات قرآنية، والتأمل في هذه الآيات هو الذي يسمح باكتساب التسمية. بالفعل، كما كتب لويس ماسينيون، "إذا لم يكن هدف القرآن تعليم السبل لبلوغها، يحدد أن وحده عون الروح القدس يؤدي إليها، ويقوِّل محمد باقتضاب أن مهمة الروح القدس لدى البعض هي حدث خارق وسر إلهي: "قل الروح من أمر ربي" (السورة١٧، الآية ٨٥). تؤكد هذه الإجابة على أن لدى المصطفين رابط وثيق بين ممارسة الوصايا (إطاعة الأوامر) ومساعدة الروح القدس..." (الآلام، ص.٥٠٢، ٣).

لطالما أرفقت قائمة الأحوال الزهدية بتعريفات وأمثلة في كتب شاملة عن التصوف، كالرسالة للقشيري وكتب أخرى كثيرة[1]. نذكر على سبيل المثال، السلام مع الله (الطمأنينة، سورة ٢، آية ٢٦٢؛ سورة ٣،

---

(١) أنظر Lexique ، ص. ٤٤؛ الآلام ص. ٤٩٣.

آية ١٢٢؛ سورة٤، آية ١٠٤)، إرضاء الإرادة الإلهية (الرضا، سورة ١٠، آية ٧؛ سورة ٨٩، آية ٢٧)، التوكل على الله (سورة ٣،١٥٣)، إلخ. هذه الأحوال هي بالنسبة للحلاج لمسات إلهية ودواعي تترك علامة فعلية في القلب، بمثابة "مقابض"، كما كتب لويس ماسينيون.

يحتفظ الحلاج إذن، كونه مسلم سني سوي، ومولع بحياة التقوى، وبإلهام الشريعة والنور الباطني للقلب وهو هبة من الروح القدس وينمي "الأحوال". لكن انطلاقا من هذا الموقف، الذي هو موقف بداياته، سيرى نفسه مدعوا إلى أبعد من ذلك، إلى ما دون وما وراء الأمر. ما دونه، إذ كما يجب أن نكتشف من خلال ظاهرة الكلام الله الذي يتكلم، يجب أن نصل من وراء الشواهد التي تمثلها الأحوال، إلى الكائن الذي يرسلها. "يفصل بقوة بين الفعل الإلهي نفسه والتأثيرات التي يحدثها في القلب. هو لا يرفض مسبقا... واقعية الأحوال التصوفية. يقر بأنه من المفيد للمبتدئ أن يتبصر بها لكن يمنعه من التمتع بجمالها لأنها ليست ملكه؛ بل هي محطات مرحلية، ووسائل للنعمة وليست مصدرها." (الآلام، ص٤٩٤). يجب إذن الرجوع إلى المنبع. لكنه مدعو أيضا إلى ما وراء ذلك وبهذا يتميز عن باقي الصوفيين. هناك خطر في الحياة الزهدية، لاسيما في الإسلام: وهو الرغبة "في الشعور بلذة روحية خفية، وحلم العزلة وفرصة محبة الله خارج الحياة الواقعية"(الآلام، ص. ٤٩٥)[1]. لم يشأ الحلاج أن يقع في ذلك. هو مدعو للقيام برسالة

(١) الخطر موجود أيضا في المسيحية، لكنه يتم تجنبه بالنسبة للمسيحي الذي يعيش إيمانه

تبشيرية. ويريد إظهار حقيقة الله لكل الناس، من دون ادعاء الإتيان بوحي بمعناه الأصلي مجسد بكتاب. هو لا يكتفي بتقليد محمد في باطن قلبه، يريد أن يقلده في دور الداعية في حياة جماعية واسعة الإنتشار وعدم الإكتفاء بتعليم موجه لبعض التواقين إلى التصوف. كانت هذه الحياة الناشطة تعرّض جسده للتعب والمخاطر والآلام و من شأنها أن تبعده عن السكينة وسكون التأمل الداخلي، وتمثل دور الجسد في خدمة الله والشهادة له، وقد رأينا إلى أية نتيجة أدت به هذه الخدمة. لكن يجب أن ندرك أن هذا "الما دون" وهذا "الما وراء" يلتقيان. إزدواجية العبادة المطابقة للشريعة التي كشف عنها النبي وعبادة القلب تترجم في الإسلام بزوج من المفردات تتكرر باستمرار: الظاهر- والخارجي وحرفية النصوص من جهة، والباطن وغير الظاهر والداخلي والمعنى الخفي للنصوص من جهة أخرى؛ يعرف الحلاج هذا التناقض ويحترمه ولم يكن يستطيع كمسلم إلا أن ينطلق منه. لكنه يكتشف في الإلتزام بالظاهر كما في روحانية الباطن ما يمكن تسميته براحة دينية مماثلة: هنا سلام ممتع في لذة النعم وهناك راحة ضمير في الإمتثالية أو التقيد بالشرع.

تحدد كلمتا الظاهر والباطن ذاتا لا يمكن أن تكون شاهدا صافيا شفافا عن الحقيقة والحق (الذي هو الله)، لا في صميم قلبه ولا في ظاهر جسده. حتى لو ضحى المرء بالظاهر من أجل الباطن في التقشف

بالعمل، عبر حقيقة الجسد وتقرب القديسين.

الصوفي، يبقى الأنا الباطني مرتبطا بالأنا الخارجي. لذلك يتحد ما دون الباطن وما وراء الظاهر لإفناء هذا الأنا الذي لم يكف عن الإنغلاق على نفسه محولا نسبيته إلى مطلق زائف.

يمكن للقلب البشري أن يتحمل وديعة الإيمان، لكنه ظالم وجاهل؛ إذا شرح الله هذا القلب، سينفتح على الحقيقة، نبع قوته كلها وكل غناه:

"لي قلب له إليك عيون ناظرات وكله في يديك

(الديوان، م.، ٤٣)

لا يستطيع مَنْكِبَا الإنسان حمل هذا الوزر، وقد قال الله: ألم أضع عنك هذا الوزر الذي أنقض ظهرك؟ أدركنا المعنى الذي اتخذته هذه الآية بنظر الحلاج. أجل، إنه عون إلهي يسهِّل مهمة الجسد، وبعد الآن، لم يعد جسدك أنت، صديق الله، هذه الواجهة الخارجية للأنا القابل للزوال، هو الذي سيواجه المتاعب وجهود التبشير ونشر الإيمان، إنما هو الروح القدس الذي يدخله الله في جسدك. هكذا استطاع الحلاج أن ينشد متوجها لله: " و(أنت) ترداد أنفاسي وعقد جناني" (الديوان، م.، ٦٤)؛ وفي القصيدة نفسها، يبرهن أن جسده لم يعد بالنسبة له مركز تنظيم المكان وتوزيعه، بل أنه يتنازل عن هذه الوظيفة للحضور الإلهي في كل مكان:

"فإن رمتُ شرقا، أنت في الشرق شرقه

وإن رمتُ غربا، أنت نـصب عياني

وإن رمت فوقا أنت في الفوق فوقه

وإن رمتُ تحتا، أنت كل مكان

وأنت محل الكل بل لا محله

وأنت بكل الكل ليس بفان

(المصدر نفسه)

هكذا يرى الحلاج جسده في الوجود الكلي الذي يحدد مكانه وليس في الموضع المركزي المغتصب الذي كان ينطوي فيه على نفسه. يجب فهم رحلاته التبشيرية وزياراته للحج نسبة إلى هذه الرؤية الفضائية.

في السيرة التي كتبها ابنه عنه، يروي هذه المرحلة من حياته على النحو التالي: " ثم قال إلى أحد تلامذته: تولى العناية بابني حمد على أن أعود، لأنه علي أن أدخل إلى بلدان عبادة الأصنام لأدعوهم [illegible] إلى الله، تمجّد اسمه! فرحل؛ وتلقيت من أخباره: فقد وصل إلى الهند ثم مرّ ثانية في خورسان ودخل إلى ترانسوكسيان وتركستان ومنه لا إلى الصين الكبرى. فكان يدعو الشعوب إلى الله وقد ألّف لهم كتبا لم تصل إلي. أعرف فقط أن الرسائل التي كانت ترده من الهند بعد عودته تلقبه بالـ"شفيع"، ورسائل الصين وتركستان تلقبه بالـ"مزوّد"، وتلك الاتية من خورسان تسميه "بعيد النظر"، ورسائل فارس لقبته "بأبي عبد الله المتزهد" ورسائل خوزستان "بالشيخ حلاج الضمائر". وكان هناك

مجموعة من الأشخاص في بغداد تسميه "المفتتن" ومجموعة أخرى في البصرة تسميه "المنبهر" (الآلام، ص.٤)".

تُظهِر هذه الرواية البسيطة والجدية الأهمية التي أولاها الحلاج لمهماته "في بلدان عبادة الأوثان". لكن المناطق التي زارها كانت قد وصلها الإسلام بشكل أعمق أو أقل عمقا. لم تكن مهمته إذن الإتيان لهم بالشريعة التي كان النبي قد بشَّر بها ونشرها رجال الصحابة ومن خلفوهم. فما هي عبادة الأوثان هذه التي عليه أن يحاربها؟ لم تكن لا الوثنية ولا حتى الشرك[1] الذي يتهم به الإسلام بعض اليهود أو المسيحيين. يلاحظ لويس ماسينيون في هذا الصدد أن أهل الحديث كانوا يطلقون تسمية الشرك على إهمال المسلمين الفاترين ونسيانهم "لله الأَوْلى بالخدمة". ويضيف قائلا: "إن تجربة المتصوفين ولاسيما تجربة الحلاج، بيّنت لهم أن الله، في حياة التأمل كما في الحياة الناشطة، نادرا ما كان الغاية الوحيدة والفورية للأفكار الأكثر حرارة دينية والأفعال الشعائرية الأكثر ثقة واقتناعا، لأن هناك بالضرورة بينه وبيننا هذه الأفكار وهذه الأفعال الإعتراضية، هناك بالتالي خطر الشرك الخفي. الشرك الذي يدينه الحلاج هو إساءة استعمال الأساليب التي تقود إلى الله وممارسة الفروض باعتبارها الهدف ومن أجل حقائقها الأخيرة" (الآلام، ص. ٦٧٥). هذا النشاط التبشيري هو إذن نداء للشهادة أمام الناس على الحقيقة التي توحد الأنا المعطل في الما دون والما وراء: الله خالق القلوب والأجساد.

---

(١) إنه شكل من الكفر يقوم على إشراك كائن آخر في الله، بالفكر أو بالعبادة.

كان هذا نشاطا مليئا بالمخاطر، طبعا. ألم يكن الحلاج على وشك أن يظهر بمثابة نبي آخر، وأن يدمر الإسلام القرآني، بدل أن يشهد لله؟ ألم يوشك أن يصبح كائنا إلهيا يشع بالنور السماوي، حسب بعض النظريات الشيعية؟ والمؤمنون الذين قد تصدمهم فكرة أن يدعي مثل هذا الأمر، ألن يتهمونه بالكذب والجريمة؟ للأسف، هذا ما حصل. فتنوع الأسماء التي يطلقها عليه المعجبون به هو البرهان على ذلك. أما الآخرون فلا بد أنهم قد يسعون إلى القضاء عليه، ونجحوا في ذلك.

كل مأساة الحلاج تكمن هنا. هل يستطيع الله أن يشهد على الله؟ وللوصول إلى صميم هذه المأساة، يجب فهم معنى كلمة شاهد، على الأقل كما يفهمها الحلاج بالنسبة لتجربته. لنستبعد سريعا الشهادة اللفظية الخارجية مع أنها نقطة الإنطلاق الضرورية في الإسلام: إنها شهادة أن "لا إله إلا الله وأن محمد رسول الله". هناك بعد ذلك شهادة القلب؛ لكن، أمام من يستطيع القلب أن يشهد؟ ألا تأتي شهادة القلب هذه بقناعة حميمة لا يمكن التعبير عنها مباشرة؟ إذا قصد المرء أن يهدي تلامذته إلى السبيل القويم، لكي يعيشوا تجربة الأحوال بأنفسهم، ألا يحتمل أن يعطي لهذه الأحوال أهمية مفرطة وكأنها هي الهدف المرتجى؟ لقد أدان الحلاج هذا الخطأ بقوة. علما أن القلب مفطور على الجهل وسوء التصرف: فقد أبلغنا الله بذلك. من المفرض إذن تقديم شهادة حياتية: ألا وهي إظهار الله وهو يفعل داخل المخلوق الذي هو من صنعه وحده، إظهار فعل الخلق في الخليقة. لكن ماذا سترى الحشود البشرية؟

سترى نهاية هذا الفعل بمعزل عن الفعل نفسه، والإنسان الذي يشهد، بمعزل عن الله. أفضل ما يمكن أن نأمله هو أن يُفهم الشاهد بمثابة دلالة أو رمز. لكن عندما تختلف الدلالة يختلف ما تدل عليه. لنذهب أبعد من ذلك: إن إدراك الفحوى في الدلالة لا يعني الإدراك المباشر المدلول عليه بحد ذاته. لقد أشار الحلاج إلى عدم كفاية الرموز. فهي ليست سوى مقاربة، حتى عندما يكشف الله قيمتها في القرآن. فالحاجة إلى المطلق التي يتصف بها الحلاج تفهمه أنه يجب أن يكون المدلول نفسه في الدلالة أو الرمز. لكن عندئذ بماذا ينفع الرمز؟ مع ذلك يجب أن يكون الأمر كذلك: يشكل الرمز وفحواه ازدواجية ولا شك أنهما يتجهان معا إلى المدلول وهو العنصر الثالث الذي يأتي تحديدا في المرتبة الثالثة بالنسبة لمن يخاطبه الرمز. هذه الطريقة في الوصول إلى الله هي موجهة مباشرة بمعنى صلتها بالإنسان. في الواقع، ليس الله بحد ذاته نتيجة ضمنية في تلك الرموز. عندما يتكلم في القرآن عن القيمة المعنوية للخليقة، لا يهم بأن ننسى أنه هنا من أجل أن يتكلم. لا يجب البحث عنه في نقطة التقاء الرمز وفحواه بمنهج فكري مهما كان هذا المنهج ملموسا ومرتبطا بالواقع. إنه هو الذي يخلق الرمز ويعطيه فحواه. إن قدرته على الخلق داخل كل مخلوق هي في الوقت نفسه القدرة التي تجعل كل ما يخلقه يدل عليه. إذا رأينا في كتلة الجبال التي تثبت الأرض بقوة، كما يصفها القرآن، رموزا للحكمة والقدرة المطلقة، نبقى خارج الحقيقة، متعلقين بدلالة مخلوق. ندخل إلى عمق السر (الغيب) عندما نبدأ نشعر باقتناع عميق،

حيوي ومهيمن، بأن هذه الجبال يمكن أن تنهار وتدمر نفسها وتدمر كل شيء بسبب حجمها بالذات إذا لم يدعمها الله بشكل لا يتزعزع، وبأن كل ما يكوِّن جسم الكائن الذي هو نحن، قد يؤول، بسبب قوته نفسها، إلى الفناء والعدم، إذا لم يمسك به الله. هذا هو التعليم العظيم للقرآن: كل ما يعطيه الله للمخلوق بخلقه وما اعتبره الإنسان بمثابة حقيقة إيجابية يملكها هذا الكائن المخلوق، كل هذا يصبح قوة إفناء إذا انقطع المخلوق عن خالقه. عندما يكون الرمز مسكونا من الذي يمنحه فحواه، لا يمكن أن يعني إلا شيئا واحدا: أن كل ما يظهر فيه على أنه حقيقي وإيجابي وقوي بشكل أساسي هو في الواقع بذور تدمير وإبادة؛ وأن حقيقته وإيجابيته وقوته في المقابل ليست سوى ملكا لفعل الخلق الذي يعطيه الكينونة. لا يعني الرمز إلا بمحو نفسه وليس بتركيزه على صفته كرمز. لكن محو نفسه لا يعني الإختفاء وإلا سيتجلى الله مباشرة للإنسان وسيزول السر الجوهري لسموه. إذا نزل الجبل إلى مستوى السهل، فما الذي يبقى لديه ليرينا إياه؟ ليس العدم بصفته هذه هو الذي يتيح معرفة (ملامسة) الله على أنه الأول (المبدأ) والوحيد الذي يجب أن يكون. كما أن إبادة المخلوقات كاملا ليست هي التي تجعله يظهر فجأة على أنه الأخير (النهاية) والوحيد الباقي ليكون. ماذا يمكن للعدم أن يكشف عنه؟ ولمن؟ أليس من المستغرب أن نفكر أن ذات الله لا تتجلى إلا على خلفية عدم الكينونة؟ يجب أن يكون المخلوق حتى يتصف بصفة الرمز بشكل عام، لكن يجب أن يكون بشكل خاص إذا كان عليه أن

يكون رمزا يسكنه الله. لكن عندئذ يجب أن يكون على أنه ليس كائنا.

الشاهد على الله لا يمكن أن يكون إذن إلا رمزا أو دلالة بهذا المعنى الثاني. إن إمكانيته مهددة باستحالتين إثنتين تطوقانه: من جهة، الرمز الذي يعتبر بحد ذاته والذي لا يمكن أن يعني إلا من الخارج وبشكل غير مباشر؛ ومن جهة أخرى، الرمز الذي دمره مدلوله فلم يعد يعني شيئا. لذلك كان الحلاج يكتب من جهة: "الذي يدعي معرفة الله من خلال خلقه يكتفي بالخلق بعيدا عن الخالق" (الطواسين، xi،٨)؛ ومن ناحية أخرى،

"إذا كان نعت الحق للحق بينا

فما باله في الناس يخفى مكانه

(الديوان، م.،٦٣)

من الممكن إذن أن تتحقق لأي إنسان شروط الوجود التي تجعل منه الشاهد على الله. لكن الشاهد هو الذي يشهد أمام الآخرين، فتبقى الصعوبة على حالها، بالنسبة لهذه النقطة. هل أن الشهود الذين كانوا يرون ويستمعون للحلاج بإمكانهم أن يبصروا فيه هذه الطريقة الدقيقة في كونه رمزا (أو دلالة) يجعل منه شاهدا حقيقيا؟ هذا قليل الإحتمال، وردود الفعل المستشفة من خلال الأسماء التي يطلقونها عليه تؤكد هذا الشك. بيد أن الحلاج كان يستطيع تطبيق القول الذي يوجهه الله إلى النبي على نفسه: ﴿ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء﴾ (السورة ٢، الآية ٢٧٢). و ﴿يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله

يَعْصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ (السورة٥، الآية ٦٧-٦٨). لا شك في أن الحلاج لم يكن ليدعي أنه شاهد "شخصي" قد أخذ مبادرة الشهادة بما وجد في نفسه من أحوال وعلامات النعمة وبيِّنات إلهية. كان يعلم أفضل من أي كان أن الله هو الذي كان يحمل شهادته ذاتها في داخله. لم يكن الحلاج ينوي أن يجعل من التبشير مهمته بالرغم من حماسه في التبشير. كان يعتقد أو بالأحرى يشعر أن الله يتكلم بالنيابة عنه.

" أشرت إلى حق بحق وكل من

أشار إلى حق فأنت أمانه

تشير بحق الحق والحق نـاطـق

وكل لسان قد أتاك أوانه

(المصدر نفسه)

هل استطاع أن يوهم نفسه؟ نطرح السؤال كما قد طرحه على نفسه، وليس كما يطرحه عالم نفس أو طبيب نفساني يعالج "حالة" الحلاج. إنما من الملفت إلى أية درجة كان الحلاج متبصرا وصارما ومتطلبا ولا يساوم على نقاء شهادته. فهو لا يقلل من توجيه الإنتقادات لنفسه. وربما طبق على نفسه الأقوال التي وضعها على لسان الشيطان:

" أن في الوعد وعدك للحق حقاً

أن في البدء بدء أمري شديد"

(الديوان، م.، ١٤)

لأن الشيطان هو أيضا شاهد على التوحيد الإلهي، كما سنرى. لكن طمحت إرادته إلى أبعد ما يستطيعه أي مخلوق، لبلوغ طهارة مطلقة القصد في عبادته. وهذا ما جعله يضل. وليتفادى الوقوع في هذه الغلطة أو الخطيئة، اضطر الحلاج إلى أن يواجه صعوبات أكثر إيلاما من التي لمح إليها الشيطان بالنسبة له. إذا كان هناك تناقض في أن نعبد الله في الحقيقة مع الإحتفاظ بالمبادرة والإشراف على عبادته، أليس هناك تناقض أفظع، إذا كان هذا ممكنا، في أن يتوجب على المرء أن يسخّر كل نشاطه للإستسلام أو بالأحرى ليبقى سلبيا بشكل كامل بين يدي الخالق؟ أجل، يعرف جيدا الأخطار التي سيواجهها في طريقه: إنها الأخطار التي واجهها الشيطان. وإذا كان المنبوذ بذل كل هذه الجهود ولم يستطع إلا أن يكون ملعونا، فماذا يجب القول عن المتصوف، عن الإنسان الموجود بالوضع نفسه والمطلع على هذا المثل المرعب أو المشؤوم، الذي سيخسر كل شيء بوقوعه ومع ذلك يسمع نداء لا يمكن أن يتملص منه؟

لا بد من اتخاذ تدابير احترازية صارمة جدا. دون شك. لكن، لا يجب وضع الأمل كله في التدابير الإحترازية المتخذة فلا يمكن إلا أن [illegible]. تحاشي الإعتقاد بأنه حدث تقدم فعلي طالما نترك لوعي الذات هامشا [illegible] التأثير مهما كان ضيقا. يجب خاصة أن يلاحظ المرء إخفاقاته لكن بشرط [illegible] نشوة الإخفاق التي يستنتج منها البعض مشاعر شخصية من العزاء والرضا. يبدو أن الطريقة الأسلم هي أن

ينظر المرء دائما إلى الأمام وأن يضع نصب عينيه باستمرار المسافة المتبقية للإجتياز، بحيث لا يثير هذا المشهد رغبة استجماع قواه ليجتازها، بل يوحي له بقناعة أنه لا يستطيع اجتيازها بقوته الذاتية، من دون أن يفقد مع ذلك الأمل في عون يأتيه من الله. لن تنبثق هذه الحالة النفسية إلا من نعمة إلهية هي أيضا. كان الحلاج يقول:

"ركوب الحقيقة للحق حـق ومعنى العبارة فيه نـدقّ

ركبت الوجود بعين الوجود وقلبي على قسوة لا يرقّ

(الديوان، م.،٤٠)

مهما كان الحلاج مسكونا من الله في كل كيانه، لا يجهل أنه لا يستطيع الإمساك والتصرف به، لأن الله هو الذي يمسك به عندما يأتي ليسكن فيه:

" مثالك في عيني وذكرك في فمي

ومثواك في قلبي فأين تغيب؟"

(الديوان، اليتامى،١)

وكأن الله حاضر في مخلوقه بسبب سموه بالذات، وهو بمثابة الواجد الذي لولاه يكون المخلوق لا شيء، بينما الله هو كل شيء، وهو وحده كل شيء.

لا تسمح مثل هذه الصرامة أو الدقة بالإعتقاد بأن الحلاج كان

ضحية وهم. في كل الأحوال وبالتأكيد أنه لم يستسلم للوهم معجبا. بالنسبة لتجربته، لا يمكن إلا أن تفلت منا، مهما تكلم المشكك عن حالة هلوسة. لقد أقر أصدقاؤه، لا بل أعداؤه، من دون أن يكونوا علماء نفس، أنه كان مختلا عقليا، دون أن يحددوا نوع اختلاله. فضلوا أحيانا أن يفترضوا أن شهادة الحلاج لم تكن سوى شهادة إنسان. ختم إبنه سيرته القصيرة بالرواية التالية: "لقد سمعت إبراهيم إبن فاتك، تلميذ والدي، يقول بعد تنفيذ الحكم بثلاثة أيام: لقد رأيت رب العزة في المنام. كان يبدو لي أنني أمامه وأنني أسأله: "يا رب! ماذا فعل الحسين إبن منصور، يا ترى؟" فقال لي: "لقد كشفت له عن الحقيقة لكنه دعا الناس إلى الله لحسابه الخاص، فجعلته يخضع للعقاب الذي رأيتَ" (الآلام، ص. ١٠)

نجد اتهاما مماثلا في رواية للمتصوف العارف إبن عربي من منطقة مورسي، يقول فيها أنه رأى في الحلم كوكبة من الأنبياء مجتمعين ليشفعوا بالحلاج. لماذا هو بحاجة لشفاعتهم؟ هذا لأنه قلل من الإحترام المتوجب لمحمد بقوله إن "اهتمام النبي لم يكن بالمستوى الذي يليق بمهمته السامية". لقد استند الحلاج بقوله هذا إلى السورة ٩٣ التي نقرأ فيها: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ ۝٤ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ﴾ (السورة٩٣، الآية٣،٤،٥). يفسر بعض المعلقون أصل هذا القول المنزل كما يلي: عندما رأى الكفرة أن النبي بقي عدة أيام من دون تلقي أي وحي إلهي، ادعوا أن الله تخلى عنه وكرهه. وعده الرب عندئذ

بإعطائه النصر على الكفرة وبإدخالهم إلى الإسلام إرضاء له. إضافة إلى أن رسول الله قال: "لن أكون راضيا طالما بقي إنسان واحد من أمتي في جهنم"[١]. ربما استند الحلاج إلى مثل هذا التعليق إذ يقال أنه أخِذ على النبي أنه حصر شفاعته على كبار الخطأة في أمته، مستبعدا عنها كل الناس الكفرة أو المؤمنين الآخرين. بحسب إبن عربي، أراد الحلاج أن يزايد على محمد، فتشفع بالبشرية جمعاء هاديا إياها إلى طهارة الإيمان بواسطة تبشيره. لكنه كان قد نسي أن الله وحده هو المتشفع. قال النبي في رواية هذه الرؤيا: " بما أنني حبيب الله، هو الذي كان لساني عندما تكلمت، وهو نفسه الذي يتشفع ونتشفع أمامه، لأنني لست سوى عدم إلى جانب ذاته"[٢]. والحلاج الذي ثبتت التهمة عليه أعدم بسيف الشريعة، ومنذ موته وهو يتوارى عن نظر النبي. لهذا السبب اجتمعت كوكبة الأنبياء للحصول له على المغفرة.

يضيء موقف إبن عربي على واقع حال الحلاج خير إضاءة. ويجاهر عارف مورسي هذا بواحدية وجودية: الذات هي واحد هو الله، والإنسان المجرد من الله عدم. لكن يختلف الأمر بالنسبة لحبيب الله. فكما كتب ه. كوربين، " إن ربه مشخص عبر علاقة مفردة لا تنفصم مع عبده في الحب... هذا الرب ليس الذات اللاشخصية ولا إله النظريات المذهبية القائم بذاته والذي لا علاقة له بالأنا كما لم يجربه الأنا. هو الذي يعرف

---

(١) أنظر تفسير الجلالين، في الآيتين ٣ و٥.

(٢) تفسير الزمخشري في الآية ٥.

ذاته بواسطة ذاتي، أي في المعرفة التي أملكها عنه، لأن هذه المعرفة هي المعرفة التي يملكها عني. في هذا الإتحاد بنقطة الإقتران، يمكن للمرء أن يقول أنت، وهو وحده مع الرب"[١]. لا نجد أي شيء من هذا عند الحلاج: إن معرفة الله لذاته هي سر بالنسبة للحلاج؛ عندما يقول أن الله يتكلم عبره، فهو لا يعني أنه اللسان الذي يخاطب الله ذاته به:

" فما جال في سري لغيرك خاطر

ولا قال إلا في هواك لساني"

(الديوان، م.، ٦٤)

تنطلق أدعية الحلاج من قلب ليس سوى مخلوق لا يأتي بشيء إلى الله سوى بالجواب على ندائه:

" لبيـك لبيـك يا سري ونجـوائي

لبيك لبيك يا قصدي ومعنائي

أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل

ناديتُ إيـاك أم نـاجيتَ إيائي

يا عين عين وجودي يا مدى هممي

يا منطقي وعباراتي وأعيـائـي

(الديوان، ق.، ١)

(١) هـ. كوربين، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص. ٧٥.

عندما يتوجه الحلاج نحو الله، يكون الحلاج وليس المرآة التي يتعرف فيها الله على ذاته. لكن الحلاج يعمق أناه داخل قلبه، بؤرة النور الإلهي هذه. ثم يعمق أنا القلب هذا داخل صميم سره حيث تستعيد شخصيته مبدأها، أي فعل الخلق الذي يمنحها كينونتها بكل سخاء وعطف وكرم. هنا في هذه الأعماق يمكنه أن يشهد. لكن تبقى هذه الشهادة شهادة عن التسامي والسر. هذا الأنا الموجود في السر والذي يدين لله بكل شيء والله كل شيء بالنسبة له، ليس سوى الله الموجود داخله والذي يهبه الكينونة - إذ ما الذي يمكن أن يوجد في هذا المستوى غير الله؟- لكن في الوقت نفسه، هذا الله الذي هو كل "الأنا"، يتخطاه إلى ما لا نهاية لأنه وحده في وحدانيته: هو ليس كل الأنا إلا لأنه هو الكل، وهو ليس الكل إلا لأنه أعظم من الكل على نحو لا يضاهى، كونه خالق كل شيء.هكذا الشاهد على الله يشهد عليه بالحق الذي يكوِّن في داخله كيانه كشاهد. لكن يشهد عليه على أنه يفوق شهادته لأن الله لا يدع نفسه يحبس في الشهادة. لنقدم بعض المقارنات: يمكن أن أشهد لصالح أحدهم لأنني رأيته يقوم بهذا العمل الحسن أو ذاك: شهادة خارجية قائمة على معرفة موضوعية. أستطيع أن أشهد له لأنني صديقه ولأنني أعلم في أعماق ذاتي أنه لا يمكن أن يفعل أية سيئة في ظرف كهذا. أشهد وأنا أكفله بحكم معرفة قلبي له. يوجد هذان النوعان من الشهادة في ما يتعلق بالله: المرء شاهد على خلقه (إنها الشهادة التي تدعو إليها حرفية القرآن) أو أنه شاهد على نوره في القلب

(إنه استبطان صوفي للشريعة). لكن هناك شكل ثالث من الشهادة بالنسبة لمن يشهد لله، وكأن الصديق الذي تكلمنا عنه في المثل الثاني لم يكن فقط إنسانا آخر تربطه بالمرء صداقة حميمة بل كان خالق هذه الصداقة، وكأنه اكتشف أنه لا يحيا إلا بهذه الصداقة، بصفته صديقه. فعندما يشهد له يشهد لذاته ويؤكد أنه يحيا به وحده، وأنه، بصداقته الواجدة، أعمق ما في الكينونة التي وهبت له. إذن يشهد المرء لنفسه- للذات الحقيقية- لكن من لا يرى أنه يشهد، في الوقت نفسه، لمن هو أكبر من الذات؟ هذا ما يحدث للحلاج عندما يشهد لله: فهو يشهد لذاته وللسمو أو التسامي في شهادة واحدة وحيدة.

هكذا وقبل التدقيق بتصريحات الحلاج التي يقول فيها أنه والله واحد، من الأجدر بنا أن نتوقف عند التصريحات التي يتجلى فيها التسامي:

"يا سر سري تدق حتى تُخفي على وهم كل حي

وظاهرا باطنا تجلى في كل شيء لكل شيء

(الديوان، م.، ٦٨)

سرّ سري: إنها العبارة المركزة شعرياً عن نظرية "الأنا". السر هو أنا الإنسان المكثف في النقطة التي يجعله الله فيها كائنا. وسر سري هو الله خالقه. تشير الكلمتان المختارتان في اتحاد السرين الوثيق بحميمية الخلق، إلى سمو الخالق، بحيث ما من حي يمكنه أن يمتلكه حسب

الفكرة التي يكوّنها عنه. عندئذ يظهر الإكتشاف الجوهري: بهذا التسامي الذي يشهد له الحلاج من خلال العلاقة الثابتة بين الظاهر والخفي للفعل الإلهي، يتوصل إلى أن يشهد لسخاء سري لا ينضب ولا يكتفي بتحويله هو بل يحوِّل كل الآخرين. باسم هذا السخاء المتسامي، عليه إذن أن يشهد من أجل كل البشر، ويستطيع ذلك لأنهم، هم أيضا، هبات نعمة الله الوفيرة والخيِّرة، في الكينونة التي تلقوها. توصل بهداية الشريعة إلى هذه الحقيقة الخلاقة التي أعطت القرآن للناس لكي يهديهم إليها؛ لكن لم ينزل الوحي من أجلهم إلا لأنهم خُلِقوا بداية. الشفاعة من أجل المؤمنين في الأمة الإسلامية وحدهم تحتبس في الشريعة. بيد أن الشريعة لم تتنزل لأجل ذاتها بل للهداية إلى الصراط المستقيم الذي يؤدي إلى الله. عندما يرجع المرء إلى الله بهداها، لا يجد الله الواحي – إذ لم يعد المرء سائرا بل بلغ الهدف الذي أوصله إليه اهتداؤه – بل يجد الله الخالق وواجد كل الكائنات وكل البشر. لذلك أعلن الحلاج أنه لم يعد يولي أهمية للطوائف الدينية المختلفة: هو لا ينكر أنها ذات قيمة ولا ينزلق في التوفيقية التي تضعها كلها في المستوى نفسه، بل يبقى مسلما إذا احتاج إلى الشريعة، في بداية مسيرته وخلالها – لكن الموضوع لم يعد يعني التمييز بين المؤمنين والكفرة بل يعني كل المخلوقات، إذ أصبحنا على مستوى فعل الخلق. دعا القرآن كل الناس إلى أن يعتبروا أنفسهم مخلوقات، فسمع البعض، ولم يسمع البعض الآخر. وأعلن عن أنواع الثواب والعقاب: الوعد والوعيد يشيران إلى خطورة النداء. وتهدف

الوصايا إلى تمرين المؤمنين على الطاعة الخالصة والتجرد من الذات أمام الله في تذلل تام. هذا هو السبيل الذي يهدي إليه القرآن. وقد سار الحلاج في هذا السبيل ورأى الوعد يتحقق بالنسبة له بعد كل الصعوبات التي اجتازها في المراحل المتعاقبة، لكن الكون تحوَّل بعد ذلك.

هناك نص آخر يذكر سخاء الله الخلاق من منظور التسامي:

"ونور وجهك سرّ حين أشهده

هذا هو الجود والإحسان والكرم"

(الديوان، م.، ٥٤)

ويبدو لنا أن كل العقيدة التي حاولنا توضيحها تحتويها هذه المقطعة التي يمكن وزن كل كلمة فيها بعلاقتها مع ما سبقها:

"نِعْمَ الإعانة رمز في خفا لطف

في بـارق لاح فيهـا مـن حُلى خِلَلِهْ

والحال يرمقني طـوراً وأرمقه

إن شا يغشى على الإخوان من قُلَلِهْ

حال إليه رأى بـه فيه بـهـمتـه

عن فيض بحر من التمويه من ملله

فالكل يشهـده كلاً وأشهــده

مـع الحقيقة لا بالشخص من طلله

(الديوان، م.، ٤٨)[1]

إذا احتفظنا إذن بفحوى رواية إبن عربي، لا عجب في أن يكون الحلاج قد اعتبر أنه كان على النبي أن يتشفع لصالح كل البشر وأن هناك حاجة للتبشير بديانة ليست فقط شريعة جماعة المؤمنين بل حقيقة الله ذاتها المتجلية في كل كائن بشري. عندئذ، إذا تأملنا جيدا في الأمر، ندرك أن اللوم، إذا كان هناك من لوم، لا يقصد به شخص النبي ذاته، بل أولئك الذين لم يروا فيه سوى زعيم الجماعة الدينية وداعية الشريعة فحددوا دوره في ما دون مقام وظيفته كرسول. لأن الرسالة النبوية تكمن في دعوة الناس إلى الله وفي تذكيرهم بوضعهم كمخلوقات وليست الشريعة التي تكوّنت الجماعة في ظلها إلا وسيلة لتحقيق هذه الدعوة وتخليص الذين يسمعونها من الأخطاء والجهالات التي تعيق صعودهم نحو مبدأ كل الكائنات. من الطبيعي أن يكون محمد قد تشفع بأتباعه في حدود التبشير المادي بالشريعة التي وعدت بالثواب والعقاب. "لا تشمل شفاعة محمد سوى كبار الخطأة في أمته لأنهم طبقوا الشريعة التي اعتنقوها بما سمعوا منه. وهي تمنحهم الجنة

---

(١) يترجم ماسينيون الجزء الثاني من البيت كالتالي: « نسيل كالبحر ونرتوي من الشعائر المذهبية» لكن عبارة عن فيض تشير على ما يبدو إلى البروز بدلا من الدفق أو الفيض، وكلمة تمويه تعني الإغراق أو احتواء كمية كبيرة من الماء.

المخلوقة وليس الرؤيا المحَوِّلة" (الآلام، ص.٧٤٦). كان الحلاج قد قال لشبلي: "حصل الأنبياء على القدرة بالتحكم بالنعم، فهي ملك لهم، ويتصرفون بها (لتوزيعها) دون أن تتصرف بهم هي (بتحويلهم). أما بالنسبة للآخرين (القديسين)، فقد حصلت النعم على قدرة التحكم بهم، وهي التي تتصرف بهم (وتحوِّلهم)، وهم لا يتصرفون بها" (الآلام، ص.٧٣٩). وإذا كانت كل الرسائل النبوية متساوية، إذ كلها تهدف حصرا إلى إبلاغ الرسالة والشريعة بكل صدق، فأصالة الحلاج، كما يقول لويس ماسينيون، هي في تعلقه "بوجوه الأنبياء المختلفة": إبراهيم وهو يتأمل بالقيامة، وموسى في الدغل المشتعل مطالبا بالرؤيا ومحمد في المعراج"[1]. لقد وضعها " ليس كنماذج من التقديس المتزايد بل كمجرد وجوه للرؤيا أكثر فأكثر شفافية" (الآلام، ص. ٧٤١، ٢). النموذج قابل للتقليد أو النسخ. أما القداسة فلا يمكن نسخها بهذه الطريقة. للسيماء بالطبع قيمة نموذجية لكنها ديناميكية بالأساس: يتقيد المرء بها لكن لا يقلدها. سيماء محمد تولج في طريق تبدأ داخل الشريعة وتظهر الغاية النهائية بشكل أوضح مما تفعله طرق الأنبياء الآخرين. لقد بشر موسى بإله مشرِّع. وبشر به محمد على أنه القاضي وقادته مهمته أبعد من ذلك. "يبرهن الحلاج أن محمد عُلِّق، أثناء إسرائه، بفعل نعمة

(١) إنه صعود النبي إلى السماء السابعة. القرآن ليس واضحا حول هذا الموضوع. لكنه زود المفسرين بعناصر هذا المعتقد. وينسب المعراج إلى الإسراء: فقد تم نقل محمد بليلة واحدة من مكة إلى القدس (سورة١٧، ١).

خاصة، على أبعد أفق من آفاق المخلوق[1]، وأن بصره تحوَّل للحظة عن المخلوقات (طواسين، II، ٧) وعن جبريل وحتى عن ظل آدم الذي لمحه، ليغوص مباشرة في جوهر لا حد له ولا يدرك كنهه، وقد اضطر للإعتراف بعجزه عن تمجيده بما يليق به (طواسين، II، ٨). هذه الرؤيا البسيطة والسلبية طهرت إيمانه ومنحته السكينة[2]، من دون أن يتحد بالله، إذ كانت مهمته التبشير بالقاضي الذي يعزل الألوهة عن المخلوقات وليس بالروح القدس الذي يوحّد البشرية والله" (الآلام، ص. ٧٤٣).

يوجد هنا إيقاع جدلي سنعود إليه لاحقا. لكن نرى بوضوح منذ الآن أن مهمة أي نبي لا تقتصر روحانيا على إبلاغ رسالة علما بأنها ليست شيئا آخر على الصعيد المادي. يتفق الحلاج في ذلك مع العقيدة السنية ولا يعتقد أن النبي بصفته هذه تلقى نورا من شأنه أن يحول شخصيته؛ بل هو مقتنع بالدور الشخصي الذي يلعبه كل رسول، وبأن سيماءه التي أرادها الله تطبع رسالته. بالفعل إذا كان يجب تكرار محتوى الرسالة

(١) إنه تأويل للآيات ٦-٩ كن السورة ٥٣، يؤكده الرازي في تعليقه: «وقف الملاك جبريل بكل جلال بينما كان (النبي) عند الأفق الأعلى ثم دنا (النبي) وبقي معلقا على مسافة قوسين أو أدنى». إنه التفسير الذي تبناه ر. بلاشير في ترجمته. لكن العدد الأكبر من المعلقين يعتقدون أنه الملاك جبريل وليس النبي، في هذه الآيات.

(٢) إنها حالة طمأنينة تهيئ لاستقبال الوحي الإلهي ها الحالة تسبق حسب الحلاج الرؤية الفكرية لله. «عبر موسى ومحمد يبلغ المؤمنون الدعوة الإبراهمية إلى السكينة أي إلى ارتقاء العقل إلى الرؤية الصافية للذات الإلهية، وهي تمهيد روحاني للتجرد البشري في الإتحاد التصوفي.» (الآلام، ص. ٧٤٢)

بأمانة، فمعناها وتوجهها ووقعها لا يمكن أن يدركها إلا شخصية كاشفة، هي شخصية الإنسان الذي اختاره الله لدعوة مخلوقاته إليه.

حسنا فعل محمد أن يصلي إذن من أجل المسلمين الذين آتاهم بالشريعة حتى ينعموا بالجزاء الموعود للذين امتثلوا للشريعة وطبقوها بتواضع وخضوع. إنما من المشروع أن يلاحظ الحلاج أن هذا الإهتمام الشرعي لم يكن بمستوى مقام مهمته. لأن مضمون رسالته كان دعوة الناس إلى الإعتراف بعدمهم أمام الله، والجزاء الذي كان يطلبه لأتباعه لم يكن سوى جزاء خارجي مخلوق. لكن، كما أن الإبلاغ العملي للشريعة لم يمنعه من بث الحيوية فيها بالروح الذي يمثله، لم تمنعه صلاته من أجل المؤمنين المخلصين للشريعة، من أن يكون بالنسبة للجميع شاهدا على إيمان طاهر. إلا أن شهادته تمر بالضرورة بالشريعة، لذلك من الصعب إدراكها بكل صفائها التصوفي، بالنسبة للآخرين كما بالنسبة له.

إذا كانت رواية إبن عربي تخبرنا بشيء ما عن الحلاج، يبدو أنها لا تعني شيئا آخر. لم ينكر الحلاج محمد قط، لكنه كان قد انتهى فقط من اجتياز الشريعة، حسب الروح الذي يمثله النبي نفسه، وفي النهاية الأبعد كان قد تلقى هبة من الجود الإلهي، هبة لم تعد جزاء، ولم تعد متعلقة بالإلتزام، بل تحيط به مباشرة: هي هبة معرفة مبدأ وجوده نفسه في فعل الخلق الذي يكوّن كيانه. بعد هذه الرؤيا السلبية التي أدت إليها الشريعة التي طبعتها شخصية النبي بطابع الروحانية، أتت رؤيا تخطت

كل الشرائع، تبعا للجدلية التي كنا نشير إليها، إتحاد إنتشائي محوِّل، رؤيا منفتحة على فعل الخلق الكوني للجود الإلهي السري. كان الإتحاد حميا لدرجة لم يستطع معها أن يتمتع به لوحده، هو نقطة فريدة من حبات ندى الله. عليه أن يكون شاهدا على الله من أجل الجميع، لأن الله هو كل الكل.

هذا ما لم يكن إبن عربي يستطيع فهمه. كان من الأسهل اكتشاف خطيئة ما في حياة الحلاج لتبرير تعذيبه، كما فعل الكثيرون غيره! إن فكرة الوحدة الإقترانية مهما عصت على جهود المخيلة العادية تخضع بسهولة للتبسيط والوصف مقارنة بمفهوم الحلاج للشاهد، هذا المفهوم الغامض والذي لا يمكن تحديد ملامحه. الصور الجامعة الكوزمولوجية-النفسية الكبرى للمواضيع الأدرية أكثر جاذبية مقارنة بدقة التجربة التي عاشها الحلاج. كان لا بد من رهافة حدس لويس ماسينيون وتأمله الثاقب والجلود والمستمر وعمق شعوره الديني لإعادة رسم وجه الحلاج الحقيقي وتحريره من التشوهات التي أحدثها فيه تلامذة غير دقيقين غالبا ما كانوا طيبي النية وأحيانا معجبين بصدق لكن غير قادرين على فهمه.

إذن بصفته شاهد على الجوهر الإلهي كحقيقة خلاقة سافر الحلاج إلى بلدان بعيدة، وتوجه نحو شرق حيث الله شرق الشرق، بالطريقة نفسها التي هو في "الما دون"، هو جوهر جوهره وسر سره؛ يسافر وهو

مستنير بنور محوِّل وموحِّد يجعله يرى في كل شيء تجلي فعل الخلق نفسه: سافر ليعلن ما يلي: أن الله هو كل الكل وأنه بالنسبة لكل إنسان هو بعض كله:

"لأنوار نور الدين في الخلق أنوار

وللسر في سر المسرين أسرار

وللكون في الأكوان كون مكوِّنٍ

يكنُّ له قلبي ويهدي ويختار

(الديوان، م.، ٢٢)

وفي ما يلي القصيدة التي تعبر، حسب رأينا، خير تعبير عن فكر الحلاج:

"عجبت لكلي كيف يحمله بعضي

ومن ثقل بعضي ليس تحملني أرضي

لمن كان في بسط من الأرض مضجع

فبعضي على بسط من الأرض في قبضي

(الديوان، م.، ٣٣)

ألا يعبر الحلاج في نوع من اللعب على الكلام عن نفاذ الله المطوِّق عندما يقول:

"قد قام بعضي ببعض بعضي

وهـــام كـــلي بكـــل كـــلي

(الديوان، م.، ٤٦)

هذا ما يبشر به إذن وهذا ما يمده بالقوة للتبشير.

إنما يبقى السؤال المطروح: إذا كان الحلاج قد تخلص من وهم الإعتقاد أنه يبشر بالله بواسطة الله بينما هو لا يتكلم إلا عن نفسه، فهل كان بإمكانه التأثير في مستمعيه؟ كان الحلاج فقيها وفيلسوفا و الكلمات التي كان يستعملها تتصف بغموض جوهري: هل كانت هذه الكلمات تحتفظ فقط بالمعنى التقني للبحث التجريدي، أم أن من شأنها أن توقظ الفكر على حقائق لا توصف بحيث تفوق هذا المعنى؟ يُرجِع المستمعون دائما ما يسمعونه إلى قوالب معروفة حتى لو كانت الرسالة التي توجه إليهم لا يمكن تبسيطها. لذلك انتشر التأويل الأدري لتجربة الحلاج بهذه السهولة الفائقة؛ نادرا ما يتخطى عامة الناس مستوى الصور المادية، لكن الناس المثقفين، من جهتهم أيضا، نادرا ما يتخطون مستوى الأفكار، إذ يحلمون بها بدلا من استعمالها كمقفز ينطلقون منه إلى مجهول المغامرة الصوفية. نعلم أن الحلاج لم يفهمه الناس؛ كان هو نفسه يتألم من ذلك ويطالبهم بأن يبذلوا جهدهم لفهمه:

"يا غافلا لجهالة عن شأني

هلاّ عرفت حقيقتي وبياني

(الديوان، م.،٥٨)

إضافة إلى ذلك، لم يكن على النبي إلا أن يبشر ويشهد، إذا كان ممكنا، أما ما تبقى، فهذا ليس من مهامه، ولأنه يتكلم تحديدا من أجل أن يفهمه الناس، يكون قد دعاهم إلى الله بنية شخصية. لا يفهم الناس، كما قال هو نفسه، إلا إذا أتى "المبدأ" إليهم. ولا زال النبي يستطيع أن يفكر بجماعته. لا يملك الحلاج شيئا لنفسه طالما لم ينفرد بالله. ليس عليه أن ينشغل بأي مجتمع بشري. إذ سيكون ببناه سجنا بالنسبة له. يهمه فقط البعد الكوني الحقيقي، الكل البشري الذي لا يمكن أن يتلقى أية شريعة لأن حقيقته ليست إجتماعية بل أونطولوجية بما أنها في كلية عمل الخلق.

ربما شككنا في أن تكون رحلاته التبشيرية عبر العالم أحد جوانب حياته التصوفية. نُقِرُّ بفكرة أنه شعرَ، من خلال التعب الجسدي الذي عاناه، أن جسده اقتصر على القدرة المحيية للخالق الذي منحه الوجود. لكن في النهاية، أية رحلة، يجب التخطيط لها وتنظيمها، كما يجب اتخاذ تدابير وقرارات لا يمكن أن تغيب عنها المبادرة الفردية. فضلا عن أن الحلاج كان يرغب بحرارة في الذهاب للتبشير بالحقيقة، وإذا كانت رغبته هذه زهدية في جوهرها، مع ذلك، كان لا بد له من النزول إلى مستوى تحديد وسائل تحقيقها.

نقر تلقائيا بأن نشاط التبشير والمهمات البعيدة لم تستطع تحقيق الشهادة التي كان للحلاج نعمة حملها بإتقان، مهما كانت صحة إلهامه

الزهدي. مع ذلك، لم يبؤ هذا النشاط بالفشل، ولم يكن واقعة لا معنى لها أو محاولة خاطئة. سار الحلاج في صراط مستقيم حتى النهاية، ما يتضمن لديه الشعور بأن عليه متابعة السير طالما لم يبلغ الهدف. لا تخفى على انتباهه أية شائبة:

"قد كنتُ في نعمة الهوى بطرا

فأدركتني عقوبــة البطر

(الديوان، يتامى، ٤)

إلى ماذا يعود هذا الإعتراف وإلى أية مرحلة من حياته؟ من الصعب الإجابة على ذلك. لكن يمكن القول أن هذا البطر يناسب جدا حماس حالته النفسية، عندما كان يحترق شوقا لإعلان حقيقة الله. إن وقع كلمة بطر قوي جدا إذ قد يعني الوقاحة وحتى انعدام الورع إزاء الله. ألم يشعر الحلاج بأن حماسه لا يزال ينطوي على الكثير من النغمات (العناصر؟) الشخصية؟ والأغرب أنه يتكلم عن عقاب كما فعل أولئك الذين كانوا يحاولون تبرير تعذيبه، من دون أن يفهموه. لكن لا يمكن التكلم عن تعذيبه إذ يقول أنه قد خضع لهذا العقاب. على كل حال، لا يمكن أن يفهم الحلاج كلمة عقوبة على أنها معاقبة على الخطأ، وإلا يكون لا زال على مستوى الشريعة التي سبق وتخطاها. بحكم نوع من منطق التجربة الزهدية، بعد أن عاش الحلاج فرحا مفرطا بقي شخصيا، تطهّر عبر عقاب هو الألم. "كان يقول: الألم هو ذاته، بينما السعادة تنبثق منه"

(الآلام، ص. ٦٢٢). المكافأة هي دائما جزاء خارجي، بينما العقاب يمكن أن يكون نعمة حب:

"أريدك، لا أريدك للثواب ولكني أريدك للعقاب

(الديوان، م.، ٧)

يمكننا إذن الإقرار بأن الحلاج لم يكن يوما مخدوعا وبأن رحلاته إلى البعيد أظهرت له أنه كان عليه أن يعمل أكثر مما عمل وبطريقة أخرى. لدينا أثر واضح لهذا التطور في السيرة التي كتبها إبنه: "كثرت الأقاويل عنه بعد رجوعه من تلك السفرة. ثم عاد وسافر وقام للمرة الثالثة بالحج وبقي سنتين في هذه الزيارة الورعة. ثم عاد وقد تبدل عما كان من قبل. فامتلك مبنى في بغداد وشيَّد منزلا له. وأخذ يبشر في الجموع بعقيدة لم أكن أعرف إلا نصفها"(الآلام، ص.٤٥٩). هذه الرواية سطحية وساذجة جدا. هذا لا ينتقص من أهميتها. دعونا نحللها.

يتكلم حمد إبن الحلاج عن تغير من دون أي توضيح؛ لكنه يشير إلى حدث مادي له مغزى كبير: بعد عودته من رحلاته، قضى المتصوف المبشر سنتين يقوم برياضات روحية ثم استقر في بغداد. عندئذ يتكلم الراوي عن عقيدة أخذ والده يبشر بها بينما لم يأت على ذكرها من قبل. بالمختصر، هنا يكمن التغيير، إذا نظرنا إليه من الخارج. لكن أولا ماذا نعرف عن محتوى حملات تبشيره الأولى؟

مواضيعها محفوظة في الروايات[1]. هذا العنوان لفظة تقنية تشير إلى الروايات التقليدية التي نقلها الرواة. كانت هذه الأحاديث تعالج قواعد السلوك التعبدي وكانت كلها تقريبا مقبولة لدى أهل الحديث. لكن تتسم هذه الأحاديث عند الحلاج بصفات لحظها لويس ماسينيون. أولا، هذه الصفات "منتقاة ومصنفة تبعا لملاحظات اللمسات الإلهية (الحالات) التي أدت به تأملاته الشخصية وحياة التزهد والصلاة إلى تذوقها" (الآلام، ص. ٦٤). تصف إذن حالات القلب ولا تتموضع بعد عند مستوى السر العميق. النصيحة التي تسديها تنبثق من النور الإلهي في مشكاة القلب، وهي تطابق روحنة شعائر الشريعة واستبطانها؛ "تصبح النصيحة، بتنفيذها، شعيرة تقديسية توحِّد المؤمن بإرادة الله الخاصة التي تتممها" (الآلام، ص.٦٥). ثم إن هذه الأحاديث ليست معروضة بالطريقة المعتادة: فبدل أن يتقدمها تعداد كل الناقلين (السلسلة)، هي تستند إلى تسلسل من الرموز القرآنية والمفاهيم الفقهية التقليدية التي هي، بالنسبة له(للحلاج) المراتب التي تؤدي صعدا حتى الفكرة الموجودة مسبقا في الجوهر الإلهي والتي كانت منذ الأزل النموذج في الله لهذا الإخلاص للديانة المنزلة" (المصدر السابق نفسه). فيما يلي مثلا إسناد الرواية ٦: والإيمان المبين، واليقين المكتشف والعلم المطلق؛ وإسناد الرواية ٩: " والفكر المقبول من الله،

---

(١) أنظر ترجمة لويس ماسينيون، الآلام، ص. ٨٩٣.

وسدرة المنتهى[١]، والحياة الأبدية، والروح الممتنع..."؛ وإسناد الرواية ١٠: "وبيت الله، وقوس الله[٢]، والفضاء الفسيح حيث الله...". هذا النوع من الإسناد "ليس شهادة لا يمكن التثبت منها لأناس قوة ذاكرتهم وحدها تشفع لهم وقد توفوا؛ بل هي شهادة مخلوقات لا زالت موجودة ويمكن للجميع أن يعرفوها ويروها: " كالبادية عند الفجر، والبرق السريع وخضرة النبات وألوان الزهور" (ر. ٨؛II،١٦)؛ أو الأسرار التي يكشفها المؤمنون وحدهم كالفطرة والكروب الكبير واللوحة المحفوظة" (ر.٤؛٧) (الآلام،ص. ٦٥)[٣].

يذكرنا شكل هذه الإسنادات ببداية العديد من السور القرآنية: ﴿وَالضُّحَىٰ ① وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ﴾" (سورة ٩٣، آية ١،٢)؛ ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا ① وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا

(١) إشارة إلى القرآن، السورة ٥٣ الآية ١٣: «ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدرة ما يغشى». تجدر الإشارة إلى التفسيرات التالية: سدرة المنتهى شجرة عجائبية تنمو عند حدود السماء السابعة. والمأوى حديقة في الجنة. يغطي سدرة المنتهى عرش الله أو ملائكة السيرافيم. أنظر ترجمة القرآن لر. بلاشير، II، ص.٨٤.

(٢) قوس القزح الذي ينجي من الهلاك، أو بالأحرى القوس المذكور في المعراج بخصوص عبارة قاب قوسين أو أدنى. هناك إشارة إلى الحد الذي بلغه محمد في صعوده. يقدم ماسينيون هنا تفسيرا غاية في التقنية في الآلام، ص. ٨٥١-٨٥٣ و اللوحة XXV.

(٣) الفطرة (سورة ٣٠، آية ٣٠: « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها...») هي ميزة مطبوعة في عقل كل البشر تخضعهم للتوحيد. كيروب هو الملاك الشيروبيم. الشيروبيم الكبير هو إسرافيل الذي سينفخ في البوق يوم القيامة. تعتبر الأحاديث أنه مولج بمراقبة اللوح المحفوظ (سورة٨٥، آية٢١) حيث تحفظ النسخة الأصلية للقرآن بالقرب من الله.

﴿وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا ۝﴾ (السورة ٩١، آية ٣،٢،١). عبارات القسم أو الشهادة هذه توسَّط دائما كائنات مادية مخلوقة. كما نقرأ: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ (السورة ٩١، آية ٧)؛ ﴿وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾ (السورة ٦٨، آية ١)، وهي إشارة إلى اللوح المحفوظ وتشبه أدعية الكائنات الرمزية في روايات الحلاج. لكن الحلاج يذكر بتكرار أكبر كائنات روحانية أو رمزية، من جهة، ومن جهة أخرى، الحقائق المحسوسة التي يستشهد بها ليست بالنسبة له مجرد رموز خارجية لوجود الله وقدرته. خلافا للقرآن الذي يضع هذه الحقائق جنبا إلى جنب، يرتبها الحلاج في تسلسل هرمي خارج عن المحسوس يدخل في عالم الروح لبلوغ سر الله في النهاية. إن القيمة الدالة للمخلوقات المحسوسة في أسفل هذه التراتبيات الصاعدة لم تعد قيمة إشارة أو رمز موجه إلى العقل لكي يرسي العلاقة مع المدلول. بل هي مثل صدى نداء يجذب السمع والفكر والقلب وكل الكيان نحو مصدر هذا النداء. تصبح الصورة المحسوسة الرمز-الشاهد الذي تكلمنا عنه. وفيما يلي الرواية ١٣: "والياقوت المتوهج، والضياء الذي يخمِّر، والشكل الذي يكوِّن، والمجد الإلهي المبين، قال الله: أنا الشفوق، أنا المحسن، أنا الصديق بالنسبة لعبدي. ومن هو عبدي؟ هو الذي يُشكَر في ذاكرتي وإسمي وحبي". يذكر الحلاج أولا بريقا يمحو كل شيء من حوله، ويجذب الأنظار ويحولها عن كل اعتبار آخر. ثم يصور هذا الإشعاع على أنه فعّال ثم خلاق، وفي النهاية يجعله مرآة للمجد الإلهي الذي " هو " الروح الأسمى وفعل الله" (الآلام، ص. ٨٩٧، ملاحظة ٥) إذن،

بفضل الولوج الديناميكي في حركة الإسناد، يمكن أن نفهم المعنى الحي للحديث كما يلي. يصرح الله أنه شفوق ومحسن: إنه معنى قرآني. لكنه أيضا صديق عبده؛ تلي خارجية الشفقة والإحسان داخلية الصداقة التي تؤسسهما وتمنحهما الديناميكية؛ تتجليان بفضل هذه الديناميكية في قدرة خلق الكائن والقيمة التي تكونهما بشكل أساسي. هكذا يتجلى تعليم القرآن بفعل ما هو مبدأه الحقيقي المكتشف منذ الآن. لهذا السبب لم يعد عبد الله، بحكم الشريعة، كمن يخضع ويطيع ويتقيد بالشعائر، أي بالنسبة لفعل ما، مطابقا للوصايا القرآنية، لكنه، مع ذلك، متعلق دائما به، هو الفاعل؛ بل إنه كمن يمدحه الله في ذاكرته واسمه وحبه، دون أن يتدخل أي شيء آخر غير الله في تحديد هذا الإنسان.

الله هو فعلا المركز الوحيد في مواضيع الروايات. نلمس ذلك في نصوص الأحاديث. لا زال الحلاج يتكلم أحيانا عن الله بصيغة المجهول، كما نجد ذلك في القرآن. لكن اختفت صيغة نحن القرآنية للجلالة، ما عدا لمرة واحدة في مجموعة غريبة نرى فيها هذا النحن العائد للحاكم الأسمى يختفي أمام الأنا العائد للملك الذي يضم في ذاته: "يقول الله: سنبرهن يوم القيامة أنني أنا ملك الملوك؛ ذاك اليوم حيث ستعود أيام كل الذين ذهبوا" (ر.١٢). لم يكن بوسع الحلاج أن يشير أفضل مما فعل إلى أن تبشيره كان يتجنب جدا أن يكون تبشيرا بشريعة. فهو لا يدعي أنه نبي جديد. إذا كان قد ذهب أبعد من محمد، فليس ذلك في مجال الشريعة بل على صعيد الرؤيا. إنه يبشر بالإعتراف بشخصية الله

الوحيدة مع تخطي الكشف السلبي الذي أعطته النبوة عن التوحيد أو الوحدانية: "لا إله إلا الله"، " ولا شيء يشبهه". نلمس هنا النقطة التي يتجاوز فيها تحديدا الشريعة والنبي معا. كان يمنع تلاميذه من إضاعة وقتهم في تلاوة الشهادة أو التأمل بها، فعل الإيمان الإسلامي الشهير هذا: لا إله إلا الله! وحده الله بوسعه أن يجعلنا ننطق بالشهادة الحقيقية "وذلك بجعلنا نعي سر وحدته، عبر عملية فعله نفسها وذلك بجعلنا أولا ننكر ذاتنا في صميم قلبنا لكي يترسخ هو نفسه فينا بحضوره. يكشف لنا الإنخطاف على كل حال أن الشهادة ليست إلا حجاب سابق... يسقط مع الشريعة عندما تأتي النعمة التي تتمم الإتحاد. يدين الحلاج الوهم الإجرامي لدى البعض ممن يظنون أنهم بتلاوتهم الشهادة يشهدون بالفعل أن الله واحد. فهم يجرؤون أن يتشاركوا مع الله. إذ أن نتصور أننا نوحد[1] الله يعني ذلك تثبيت الأنا الشخصي. ويعني تثبيت الأنا الشخصي أن يصبح صاحبه مشركا. والحقيقة هي أن الله يعلن نفسه واحدا هو نفسه عبر لسان من يختاره من بين مخلوقاته. وحده الله بوسعه أن يجعل نفسه واحدا أحدا" (الآلام، ص. ٧٨٧).

هذا ما تعبر عنه الروايات تحديدا. يتكلم فيها الله بصيغة الأنا: "أنا، أكون مع عبدي عندما لا يتذكر سواي وعندما يتأمل في عظمتي وقدرتي ورأفتي ورحمتي. وأنا قريب من القلِق؛ عندما يتوسل إلي، أستجيب له

---

(١) لهذا الوهم سبب لغوي: فكلمة توحيد تعني معا الوحدانية وإعلان ال[illegible]
إسم فعلي لفعل وحّد.

إذا كان يؤمن بي. وأنا أكون مع اليتيم عندما أسلبه أمَّه وأباه، وذلك إلى أن يكبر. وأنا لدي ملكوت لمن يتذكر مجدي وقدرتي وظلمي وعظمتي. وأنا أكون بالقرب من قلب الذين يحبونني؛ فعندما ينظرون إلى صوبي، أنا أعرف أن أنظر إليهم..."(ر.٢)

إذا أردنا استخلاص عبرة مجردة من هذا النص، لمجرد الفهم، فلن يعني شيئا آخر أكثر مما يعنيه القرآن. نجد فيه كما في القرآن، ذكر الله، والقدرة والرحمة والصفات الإلهية الأخرى، والعطف على اليتيم (لكن لا يأمر بالعدل إزاءهم؛ بل هو الله نفسه الذي يعينهم). ما من تحفظ سوى بالنسبة للنهاية حيث تتجلى ذات الله في الحب وتكسر الإطار القرآني. ما يسم هذا الحديث من بدايته حتى نهايته ويميزه هكذا عن الآيات المنزلة، هو النبرة الشخصية لكلمة الله المبلغة عبر المنخطف (المفتون). لكن من الذي يتكلم؟ هل الله أم الحلاج؟ كان النبي يكرر ويتلو الكلام الذي يمليه عليه الملاك. أما هنا، كما رأينا، فالله هو الذي يتكلم عبر الحلاج الذي اختاره ورفعه إليه بمثابة شاهد.

لكن كان لا يزال في الحلاج دون شك بعض الظلال من شخصيته، كما اعترف هو بذلك في إحدى قصائده:

" بدا لك سر طال عنك اكتتامه

ولاح صباح كنت أنت ظلامه

وأنت حجاب القلب عن سر غيبه

ولـولاك لم يطبع علـيه ختامـه

(الديوان، م.، ٥٢)

قد نتصور أن فريضة الحج التي قام بها إلى مكة ومكوثه مدة سنتين في المدينة المقدسة في حالة عزلة عميقة، قد ساعده على الحصول على التطهر المطلق. فقد قال بالفعل في الصلاة التي تلاها أمام الحُجّاج المتحلقين، أثناء "حجة الوداع": يا هادي الضالين! أيها الملك المجيد! أعرف أنك متسامٍ! أضعك فوق كل مدائح الذين قالوا لك: "المجد لك!" وفوق كل تصريحات الذين قالوا لك: "لا إله إلا الله!" وفوق كل تصورات الذين تصوروك! يا إلهي! أنت تعلم أنني عاجز عن تقديم صلاة الشكر والحمد التي تليق بك. فادخل إلي لتحمد نفسك بنفسك، تلك هي صلاة الشكر الحقيقية، وليس هناك من أخرى."

تحدد هذه الصلاة منذ الآن الحب الذي سيتفتح بعد ذلك، كزهرة معرفة الجوهر الإلهي نفسها. "كان الحلاج يقول: الحب هو أن تبقى واقفا إلى جانب محبوبك عندما تكون تجردا من صفاتك؛ إذ أن الأهلية تأتي عندئذ من أهليته" (الآلام، ص. ٤٧٦). هنا تطرح مسألة العلاقة بين الحب والمعرفة. لم يتبع الحلاج نظرية [illegible]
تعاليم النوري توحي بها. لقد أدرك أن الحب [illegible]
معرفة ولا علم، في حياة التصوف، يتردى ليصبح [illegible]

من الإهانة بحق الله، بما أن المرء يكتفي بما يشعر فحسب. الحب وحده لا يسمح بإدراك أية حقيقة، لا يدرك إلا نفسه، ولا يلبي الشرط الأساسي لحياة التصوف. يجب إذن الإعتماد على العلم. لكن العلم متنوع، أكان يرتكز على الحواس أو الأفكار، أو على سلطان الوحي والأحاديث النبوية أو على التفكير العقلاني، فلا يسعه بهذه الأساليب إلا أن يشير إلى وجود إله خالق، مستبعدا أن يكون للأسباب الثانوية، وهي مجرد مخلوقات، أي دور في عملية الخلق. مع ذلك، هناك علم أسمى من كل تلك العلوم، ينبثق من مصدر فوق الطبيعة ويسمح بالإرتقاء إلى السر الإلهي. إنه لعلم الذي يسميه القرآن بـ "العلم من عندنا"، لقد تعمق الحلاج في تأمله بهذا العلم، عندما كان يتخطى خارجية العلوم المنبثقة من القرآن. لا يستطيع الإنسان اكتسابه لا بالجهد العقلي ولا بالتزهد. بل عليه أن يتلقاه. لكن ما هو هذا العلم؟ ليس العلم الذي لدى الله عن مخلوقاته بصفتها مخلوقات. " إن من يقول: "أعرفه كما يعرفني" يشير إلى علم الله بمخلوقاته ويرجع إلى غايته الأولى (كخالق). وهذه الغاية الأولى تتجاوز الجوهر. فكيف يستطيع من يبتعد عن الجوهر أن يرتقي إلى الجوهر؟ (الطواسين، XI، ١٠). يعرّف لويس ماسينيون هذا العلم الذي من عندنا كما يلي: " إنه العلم النهائي الذي يمنحنا فهم العلاقات البسيطة، لحظة تحقيقها، بين الأشياء الفانية، وانسجامها الإلهي، فيربطنا باستمرار، عبر متن الأحداث، بالغاية التي يقصدها الله، وذلك بالمشاركة في حياته الجوهرية. إنه علم فريد ينبثق عن الوحدة

الإلهية نفسها، وهو المبدأ الأولي لكل (تحديد) أو عزم." ويقول أيضا: إنه حكمة تجريبية ومُحِبة، أول تأثير لها هو أن إرادة الله في التكوين تتكَوَّن فينا"، (الآلام، ص. ٥٤٢).

هذا العلم الذي "من عندنا"، تصوره الحلاج وزوِّد به عندما كان في أسفاره التبشيرية، لكن، على ما يبدو، لم يكن هذا العلم قد تطور ليصبح حبا. إن عدم تفهم الذين كان يخاطبهم، أصدقاء كانوا أم أعداء، والأقاويل والتعليقات الغبية وأخيرا الإفتراءات التي أثارها سلوكه التزهدي ومواعظه، أي كل ما قد يكون علامة فشل خارجية بالنسبة لغيره، عاشه هو في داخله كنعمة إيجابية ستنجز في الألم تطهير نيته بمحو الآثار الأخيرة للأنا الخاص به. عندئذ تتفتح معرفته بحب كان حتى ذلك الحين مخبأ فيها:

"الحب ما دام مكتوما على خطر

وغاية الأمن أن تدنو من الحذر

وأطيب الحب ما نمّ الحديث به

كالنار لا تأت نفعا وهي في الحجر

من بعد ما حضر السحاب واجتمعا

الأعوان وامتطّ إسمي صاحب الخبر

أرجـو لـنفسي بـرآء مـن محـبتـكـم

إذا تبـرأتُ من سمـعي ومن بـصري

(الديوان، م.، ٢٤)

صحيح أن نهاية هذه القصيدة باللغة العربية شديدة الغموض. المعنى الذي نقترحه ويتحمله النص بدا لنا منسجما مع المطلع. وسط الإتهامات والأكاذيب التي تهدد حياته، إذ كان الناس يرون فيه شخصية خطيرة سياسيا، يرى الحلاج حب الله يسطع داخله، كما تندلع الشرارة من حجر الصوان. يتوسل إلى ربه أن يمده بالقوة كي لا يهرب من هذه الإفتراءات ويخرج من مسرح الحياة، منغلقا على نفسه في العزلة أو مغادرا العاصمة حيث تتركز الإشاعات ما يزيد من المخاطر عليه. فليسمع ويرى إلى النهاية؛ فليسمع هدير العاصفة القادمة، وليرى الغيوم المتراكمة فوق رأسه، لا ينبغي أن يختبئ لأنه بذلك يخفي حب الله! فليحرم من هذا الحب إذا سد أذنيه وأغمض عينيه! قال الله للنبي: "ورفعنا لك ذكرك؟" لقد استعمل في مخاطبته محمد صيغة نحن الجلالة وكلمة ذكر التي تعني السمعة. سيقال عنه بين الناس أشياء كثيرة وعظيمة ستحفظ بالذاكرة. رب العالمين يصرح بذلك لكنه يبقى خارج وفوق ذلك، في مجد عظمته الذي لا يمس. هنا يتصل الحلاج بما هو الأقرب من الله، وهو حبه. لم يعد المقصود ذكره بل إسمه، أي ما هو الأكثر ارتباطا بشخصه، ما هو موضع عبادة لدى

البدو القدماء، أي العرض. سيمزقه الناس، لكن سيظهر من خلال الشق "هذا الذي يوجد في صميم الإنخطاف"، "رب الروعة والمجد والجلال" (الطواسين، X، ٢٤). لم يعد يلزمه عرضه الشخصي. على حد قول القاضي إبن الحداد الذي سمعه يصلي في إحدى الليالي، كان يقول: " أتوسل إليك، إحتراما للقرب المقدس الذي تنزله علي، وباسم المراتب الأعلى التي أطلبها منك، لا تُعِدْني إلى ذاتي بعد أن خطفتني من ذاتي...، وأَكثِر عدد أعدائي في مدنك وعدد الذين يطالبون بموتي من بين أتباعك!" (الآلام، ص. ١٢٢). وقال يوما وهو في السوق بالقرب من باب المسجد: "أيها الناس! عندما تستولي الحقيقة على قلب ما، تفرغه من كل ما ليس هي! عندما يتعلق الله بإنسان ما، يقتل في داخله كل ما ليس هو! عندما يحب أحد أتباعه، يدعو الآخرين إلى أن يبغضوه، حتى يتقرب منه عبده ويقبل به!" (الآلام، ص. ١٢٥).

إنكشاف الحب الإنخطافي مرتبط إذن بوجود كل هؤلاء الأعداء ويقبول الحلاج بهذا الوجود. هم ليسوا أعداء. إذ ينفذون إرادة الله، كما يستطيعون على صعيد الشريعة وبإسم هذه الشريعة التي تهدي حياتهم. عندئذ، يقبل الحلاج بالعذابات التي ترتسم أمامه، ليكون مخلصا لحب الله. من دون الحاجة للتكلم عن موهبة رؤية الغيب، كان الوضع السياسي معروفا لديه بحيث يعرف ما هي المخاطر التي يتعرض لها. ربما يكون قد فكر بالموت ورآه، هو أيضا، من منظور الحب الذي لا يهمّه شيء سواه. لم يعد عليه أن يسافر ليبشر بالحقيقة، ليس عليه بعد

الآن إلا أن يكون ما جعله الله يكون، كما خلقه الله منذ بدايته، وليس عليه إلا أن يبقى وفياً لما هو عليه، وقد اقتصر على جوهره الخالص: لم يعد عليه إلا أن يقول هذا، حيثما هو موجود. في نص معاصر تقريبا للحلاج، أحد تلاميذه؛ ربما كان الواسطي، يقوِّله ما يلي، في نوع من الحلم: "لو كنت أنكرت تبشيري وقولي، لكنت طردت نفسي من ساحة الشرف... وأنا، لما قُتلت وصُلبتُ وقطعت يداي وقدماي، لم أرجع عن كلامي." إنه الوفاء لتجربته وللنعمة التي أُعْطِيَها. إذا كان السياق الذي نستقي منه هذا الإستشهاد موصوما بسكونية لا تمت للحلاج بصلة، فالتصريح المنسوب له يسمح لنا بعد الآن، أن نفهم ما هو شرفه أو فتوته: هو أن يقول بالرغم من كل العقبات هذه الحقيقة السامية التي تعبر عنها العبارة التالية: أنا الحق، لأن هذا الأنا هو الآن الكائن الشخصي الحقيقي الذي أعاده الله إليه، في حبه، ليجعل منه شاهده.

هذه الشهادة هي التي ستثير استهجان أعدائه وتقوده إلى العذابات الأخيرة.

كتب لويس ماسينيون يقول: " في صلاة الليلة الأخيرة، يخاطب الله قائلا: أنت هو الذي حدد لهذا الشاهد الحاضر (الحلاج) هوية معينة (لأتكلم عنك) بصيغة الأنا، وأنت الذي أخذت مني جوهري ليكون لك رمزا (بين الناس) عندما ظهرتُ في آخر حالاتي وقد أقدمتَ على جعل جوهري المخلوق يعلن جوهري (أي أنت يا خالقي).

هذا الإصطفاء الثاني والنهائي يميز المرحلة الأخيرة من حياة الحلاج العلنية.

لكن ما هو هذا الإنخطاف (أو لإنتشاء) الذي كان يسمح له بأن يقول: أنا الحق؟

الفصل الثالث

الإنخطاف الحلاجي

﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾

(السورة ٨٩، آية ٢٧-٣٠)

استطعنا حتى الآن أن نتبع الحلاج في الدرب الذي سلكه ليجد الكيان لأننا لم تنقصنا نقاط استدلال من السهل التعرف عليها: أولا فكرة فعل الخلق وهو فعل مؤسَّس في تسامي الله الذي لا حد له، وإنجازه يشكل تحديدا كيان المخلوق ويتيح له الإستمرار في الكينونة: فكان باستطاعتنا أن نتلمس الوجهة التي نتبعها - ثم الشريعة التي كشفها النبي: كل شيء يصدر عن القرآن وعن محمد؛ لقد سبق ورأينا ما هي وظيفة النبوة وما هو حد صعود محمد: كان يكفينا أن نعمم أو نستنتج لنرافق بالنظر إنطلاقة تصوف الحلاج الأكثر جرأة. لكن من الآن فصاعدا يبدو أننا نفتقر إلى أي مرجع أو أية مقارنة لفهم تجربة الإنخطاف نفسها وإدراك طبيعتها وأوصافها بشكل مخالف عما يكون الأمر في تنقيل نظري. صحيح أن ذلك حالة التجربة الصوفية عموما: فهي لا يمكن وصفها ولا نقلها أبدا. قد توحي بصور شاعرية أو تغذي تصورات فقهية أو لاهوتية، لكنها تبقى في عمق سرها خارج كل ذلك.

في قضية الحلاج، نحن أمام صعوبة أكبر. صحيح أنه كتب قصائد،

لكنه لا يسعى مطلقا إلى التكلم عن نوعية وطبيعة انخطافه. هذا لأنه يتموضع فوق "الأحوال" مهما كانت درجتها رفيعة. بكلام متجرد، يشكل انخطافه تجربة أونطولوجية لفعل الوجود، فيتخطى كل شعور تأملي. الإنسان الذي يلتفت نحو ذاته أو الذي يتساءل أين وكيف؟، أو الذي لا زال يفكر في قبلته، مع أنه يتوجه كليا نحو الله، أو حتى الذي يتلقى دون تحفظ الهبات التي يمنحها الله له فيتذوق نعمه داخل قلبه، هذا الإنسان لا يبلغ الإنخطاف الحقيقي. نقرأ في الطواسين ما يلي:

- والذي وصل إلى دائرة الحقيقة نسي وغاب عن عياني:
- كلا لا وزر، إلى ربك يومئذ المستقر، ينبؤ الإنسان يومئذ بما قدّم وأخّر"(٧٥: ١١-١٣)
- هرب إلى الخبر، فرّ إلى الوزر، خاف من الشرر، اغترّ وغرر.
- رأيت طيرا من طيور الصوفية، وعليه جناحان، وأنكر شأني حين بقي على الطيران.
- فسألني عن الصفاء، فقلت له: إقطع جناحيك بمقراض الفناء وإلا فلا تبغني.
- فقال: بجناحي أطير إلى إلفي! فقلت له: ويحك! "ليس كمثله شيء وهو السميع البصير" (٤٢: ١١). فوقع حينئذ في بحر الفهم وغرق.

(الطواسين، ٧، ٥-١٠؛ الآلام، ص. ٨٥٥)

في قصيدة تظهر كم يقترب المرء من الله بالرغم من بقائه تائها طالما

الفكر يتساءل. يصف الحلاج وضع من يبقى معرضا للتفكير:

"رأيـت ربي بعـين قلـب فقلت من أنت قال أنت

فليس للأيـن منك أيـن وليس أيـن بحيث أنـت

وليس للوهم مـنك وهم فيعلم الوهـم أيـن أنـت

أنت الذي حزت كل أين بنحو لا أين فـأيـن أنـت

(الديوان، م.، ١٠)

إن اليقين عن وجود الله وحده في حالة الإنخطاف ليس جوابا على سؤال، وإلا لن يكون الله وحده، بل يرافقه السائل الذي أقنعه الجواب:

"آه أنـا أم أنـت؟ هـذيـن إلهين

حاشاي حاشاي من إثبات إثنين

هويـة لك فـي لايـثـتـي أبـدا

كلي على الكـل تـلبيس بوجهين

فأين ذاتك عني حيث كنت أرى

فـقـد تـبـين ذاتي حيث لا أيـن

ـ(الديوان، م.، ٥٥؛ أخبار الحلاج، ص.٧٥)

إذن لا يجب أن يبقى في حالة الإنخطاف أي شيء يرتبط بالشخص

البشري الفردي، أي المنفصل عن الفعل الذي يمنحه كيانه الشخصي، فعل شخصي بامتياز، حيث توجد حقيقة أي تشخيص، الشخص بامتياز. حتى الآن رأينا أن الحلاج كان قد شعر بنداء يدعوه إلى أن يُقصِر كيانه ووجوده على فعل الخلق الذي يشكل كل حقيقته. "الله الذي يهب"، الهبة التي يهبها"، الإنسان الذي يتلقى الهبة"، من بين هذه العبارات الثلاث، يجب أن تمحى الأخيرتان أمام وجود الأولى وحدها. يبقى ذلك صائبا، لكن الآن يجب أن نحدد ونذهب أبعد من ذلك. لا يقحم الحلاج الكائن بل الشخص مباشرة بانخطافه. إن "أنا" شخص الله هو الذي يشخصن الأنا الحقيقي لشخصه. بوسعه إذن أن يقول بهذا المعنى: أنا الحق! الله هو الكل، وفي الوقت نفسه، هو جملة الشخص البشري الذي هو نفسه الجملة التوليفية أو الملخصة للكائن المخلوق الذي هو الإنسان. لكن هناك ميل لاعتبار الكل البشري منغلقا على ذاته، ومحددا بمثابة كلية من بين الكليات. كذلك يميل الإنسان إلى اعتبار شخصه بمثابة الآخر (الغير). عندما يفكر الإنسان نفسه بالله، يميز نفسه أو يعزلها: فهناك الأنا واللاأنا. تأتي من هنا الصعوبة التي نواجهها في فهم تجربة الإنخطاف عند الحلاج: كيف تكون جملتي هي الكل، هي الله في حقيقتها؟ كيف يكون شخصي في حقيقته الشخص الإلهي؟ إذا كان الله واحدا أحدا، يكون كمال الكائن الإلهي وشخصه، بالتالي، واحدا أحدا. إذا لم يكن هناك أي كائن آخر سوى الله، بالمعنى الذي تضفيه الأونطولوجيا على كلمة كائن، - إنه المغزى الذي تتضمنه عقيدة

التوحيد على هذا الصعيد- فمن باب أولى أن لا يوجد أشخاص آخرون غيره. أليس الخطأ الكبير هو اعتبار الشخص البشري بمثابة "ذات بحد ذاته"، أو ما هو أسوأ، بمثابة "ذات مستقل لأجل ذاته"، إله صغير لا يختزل؟ لذلك يقول الحلاج أن إضافة كلي على الكل هو وهم ونفاق. وهم لأن كلي ليس بشيء إذا لم أستقِ كلي من الكل. ونفاق (بوجهين) لأن هذا الوهم ليس ممكنا إلا بالنسبة لمن لم يفتح قلبه لحقيقة التوحيد، في حين ينطق به، مدعيا أنه عبد لله الواحد. لا يمكن أن نؤمن بالله وبالذات في آن معا. يجب الإعتراف بأن هذا الوهم وهذا النفاق منتشران أوسع انتشار بحيث أصبحا أمرا طبيعيا عند معظم المؤمنين، حتى لدى الذين بلغوا درجة عليا من الروحانية. المخلوق الذي يطرح نفسه بمثابة كائن يكشف إذن في أعماقه عن ضدية، عن لائية مضمرة مناقضة لله. هكذا هذا الشخص بحد ذاته الذي نرى فيه الحقيقة الأكمل والأكثر ثباتا لما نحن، ليس سوى فعل نفي ويتكون في هذه اللائية، كونه ضحية وَهْم الكينونة بحد ذاته. لكن، لو لم يكن الشخص الحقيقي، شخص الله، منطويا في هذا السراب، لكان هناك مجرد عدم. لا يسيء الإنسان فهم ما هو إلا لأنه فعلا كائن. لا يشوه شخصه إلا لأنه شخص بالفعل. إنما في ارتقائه نحو الحقيقة، يمر بلحظة من الغموض: يقتنع بعدم جوهريته أمام الله. يظن أن عليه إفناء أناه الوهمي لبلوغ الكائن الأسمى. فلا يصبح شيئا في نهاية سعيه. يرى جوهر الله منفصلا عنه. عندئذ يمكنه، على غرار محمد في إسرائه، أن يكتفي بهذا التأمل من بعيد ويقول: "لا أحصي ثناء عليك.

أنت كما أثنيت على نفسك" (الطواسين، II، ٨؛ الآلام، ص. ٤٨٣). كان الحلاج يقول عن النبي: "جحد الهوى فلحق المنى: "ما كذب الفؤاد ما رأى"، "عند سدرة المنتهى". ما التفت يمينا إلى الحقيقة، ولا شمالا إلى حقيقة الحقيقة: "ما زاغ البصر وما طغى"، (المصدر السابق نفسه). كما كتب لويس ماسينيون، "كان انخطاف محمد كناية عن دورات حول تعذر الوصول إلى الله"، (الآلام، ص. ٨٥٠). إما أن يريد المرء إتمام فنائه الشخصي: بعد إفنائه من قبل الله، يصبح مجرد فكرة سابقة للأبدية كانت لدى الله قبل أن يخلق الجسد الذي كونت فيه الروح شخصية وهمية – إنها عقيدة جنيد أحد معلمي الحلاج – أو أن ينتاب المرء نوع من هياج اللاكيان فيجعل من الفناء، أي فعل تدمير كل ما هو ليس الله، الهدف المجيد لتجربته، كما يرى أبو يزيد البسطامي. كتب البسطامي في كتابه الشطحات: " بلغت رحاب اللاكيان وبقيت أطير فيها مدة عشر سنوات حتى مررت من "اللا" إلى "اللا" بواسطة "اللا". ثم بلغت الحرمان الذي هو رحاب التوحيد، وبقيت أطير بواسطة اللا في النقص إلى أن حرمت من النقص في النقص، وحرمت من الحرمان بواسطة اللا، في نقص الحرمان"، (lexique.p٢٧٨).

تلك هي الكمائن المنصوبة في طريق المتصوف، إذا أمكن القول. وقد تحاشاها الحلاج تحديدا. وإذا نظرنا في كيفية ذلك، نفهم بشكل أفضل أصالة تجربته الصوفية وربما تفوقها.

سبق ورأينا أن الحلاج، بعكس النبي، لم يكتف بتأمل الجوهر الإلهي، "هذه الرؤيا البسيطة والسلبية"(الآلام، ص. ٧٤٤) التي لا قدرة لها على التوحيد بالله: إن محمد، من وجهة نظر الحلاج، أبطل رغبته في رؤية الله بعد أن تخلى عن حواسه الجسدية، فجعل نفسه بإرادته معلقا، واضعا شعوره العميق وقلبه وراء ظهره؛ بصره الروحاني وحده اندفع إلى فوق وجال واجتاز الدائرة الكاملة لقاب القوسين وقاسهما (السورة ٥٣، آية ٦-٩) وحدد موقع الجوهر الإلهي الممتنع في وسط هذه الدائرة، دون أي علم من علوم المخلوق"،(الآلام، ص. ٨٥٢). سلك الحلاج طريق معظم المتصوفين لكنه تخطى الحالات الصوفية البحتة إذ استسلم لنداء نبع النعمة نفسه الذي يهب هذه الحالات، فاستطاع أن يضيء من الداخل على هذه الرؤيا السلبية التي تظهر من خلال خارجية الشريعة (لأن الشريعة هي علامة التسامي الغامض الذي ينبغي الخضوع والطاعة له فحسب). وأعاد إحياء قيم القلب والسر الحميم التي تخطاها ليكتشف الحب الذي حمله إلى أعلى درجة من درجات الوحدة مع الله. إن إبطال الرغبة عند محمد لا تترك للروح سوى معرفة عقلانية لله تعالى، وشعور الخشوع فقط في إطاعة الشريعة، على غرار الفيلسوف كانط الذي لم يسمح إلا بشعور الإحترام إزاء المباديء الأخلاقية، مستبعدا كل شعور آخر. أدخل الحلاج من جديد الحب الذي لم تكن السُنَّة تعترف به بينما كانت تشدد على دور العقل في تصديق فحوى الإيمان وفي العبادة.

بالنسبة لموقف كموقف جنيد، كان بوسع الحلاج أن يدلي بملاحظة

مشابهة. أليس تعيين العودة إلى فكرة أزلية في الفكر الإلهي، إلى فكرة الذات الأسمى كغاية لحياة التصوف، هو بمثابة اقتراح نهج نظري شديد الحصرية؟ ألا يعطي هذا للفناء قيمة سلبية مطلقة؟ نجد في القرآن الذي هو مصدره، وفي تطور الصوفية، أن الفناء يقرن دائما بنقيضه البقاء. بالنسبة لجنيد، يتلاشى الشخص البشري، ويبقى الله وحده. بالنسبة للحلاج، يتعاقب الفناء والبقاء في التجربة الصوفية نفسها. يموت الإنسان في نفسه ليعيش من جديد إلى الأبد في الله. لكن نلمس خطر هذه العقيدة في الإسلام. من منظور الشريعة، بعد موت الإنسان في هذه الدنيا، يبعث من جديد في يوم القيامة ليحيا أبديا في جنة أو جهنم مخلوقين لا نهاية لهما. يبقى المخلوق مخلوقا في ما خلق، ويبقى الله متساميا بالنسبة لمصطفي جناته، كما بالنسبة للبشر على الأرض. لكن الحياة الأبدية في الله أليست نوعا من الشرك، إذ تقرن بالله كائنات ليست هو، لمدة لا نهاية لها؟ لهذا السبب يضفي جنيد على كلمة فناء معنى التلاشي التام للمخلوق حتى لا يبقى بعد العودة إلى الله سوى الله. لقد أدرك الحلاج أن جنيد لم يتوصل إلى هذه النتيجة إلا بدافع من العقلنة المفرطة التي تقلل من أهمية فعل الخلق وتفتح الطريق أمام نظرية الفيض. يُذكِّر فكر جنيد بفكر سبينوزا: "هناك بالضرورة لدى الله فكرة تعبر عن جوهر هذا الجسم البشري أو ذاك في حالة الأبدية... لا تدمَّر الروح البشرية مع الجسد بشكل كامل، بل يبقى منها شيء ما خالد" (Ethique, v, 22,23). هناك طبعا عند سبينوزا حب ما، لكنه حب عقلي إزاء الله

هو جزء من الحب اللامحدود الذي يحب الله نفسه به (المصدر نفسه، ٣٦). لكن الحلاج يضع في محور فكره فعل الخلق هذا ويكتشفه في تجربته، بكل ما ينطوي عليه من أسرار تعصى على العقل البشري، بما أنه بحد ذاته، كما يكرر ذلك العديد من الفقهاء المسلمين، بعيداً عن أي مفهوم سببي، إضافة إلى سر هذه القدرة التي تشكله في إيجاد كائنات تبرز من العدم. لكن عندما يتلقى المرء الإيمان بالخلق، يجب أن يفهم بسرعة أن علاقة الإنسان المخلوق بفعل الخلق لها تختلف كليا عن طبيعة العلاقة التي تربط جوهر موجود في هذا العالم ومثاله الأصلي في الله. لا يسمح الخلق بعد الآن بأن تعتبر المخلوقات مجرد مظاهر، بالرغم من أن المخلوق البشري، الذي وُهِبَ روحا تُعرِّضُه للخطأ، يتدثر بالمظهر والوهم ويتشبع بنفاق يجعله مزيفا في ذاته. إذا كان الله هو الحق، فِعلُ خَلْقِهِ حَقٌّ أيضا، والمخلوق الذي هو نتيجة هذا الفعل لا يمكن أن يختزل بمجرد تخيل ينبغي محوه بالكامل. عندئذ يتحول (يتجلى) كل شيء: لا يمكن أن تكون المعرفة بعد ذلك عن بعد، ولا يمكن أن تكون محاولة البصر في اختراق السور أو الحجاب. "لأن المراقب يراقب السور من الخارج وليس من الداخل. أما بالنسبة لعلم علم الحقيقة، هو لا يعرفه ولن يستطيع ذلك، لأن كل علم يعني وجود مراقب، وكل سور يعني وجود حرام" (الآلام، ص.٨٥٤). علم العلم هو معرفة الحقيقة من الداخل. يتكون من الحب والحب يتضمن الشخص. حقيقة الشخص تذوب في حقيقة الخلق وتتطور علاقتهما في الحب.

أما بالنسبة لأبي يزيد البسطامي، تقوقع هو أيضا في بحث غالى بالعقلانية. جعل من الفناء قضية شخصية: فمن لا يفكر إلا بالتدمير لا يفكر إلا بما يدمره، أي بنفسه التي يريد إفناءها. كان يصرخ في نشوته قائلا: سبحاني! بينما هذه الصرخة في القرآن تطلق فقط لتمجيد الله في عزته السامية: سبحان الله! قيل أنه ذعر من قوله هذا عند خروجه من انخطافه. كتب الحلاج في هذا الصدد: "مسكين أبو يزيد! كان قد بلغ عتبة النطق الملهم. كانت هذه الكلمات صادرة عن الله. لكنه لم يكن يدرك ذلك بسبب العمى الذي أصابه لانشغاله بأناه (الذي كان يراه منتصبا كعائق خيالي) بينه وبين الله. بينما الحكيم الذي يسمع الله وهو يكوِّن هذه الكلمات في قلبه لم يعد ينظر إلى أبي يزيد (الأنا) ولا يهتم لا بالرجوع عن هذه الأقوال ولا بالهلع من فظاعتها" (الآلام، ص.٨٥١، ملاحظة٣). التفكير فقط بإفناء الذات بالكامل، وبذل الجهد في ذلك لبلوغ مجد الله الفريد في روعة وحدانيته الحقيقية التي لا مثيل لها، كل هذا يعني أن ننسى أن الإنسان لا يستطيع أن يصل إلا إلى ربه، الله الخالق الذي وهبه الكيان وإمكانية أن يكون شخصا. من المؤكد أنه ينبغي تدمير ما هو بحد ذاته سلبية، لكن إذا دمرنا كل شيء تماما، ما يعني تدمير الفعل الإلهي الذي يعطي الوجود والبقاء، فماذا يبقى للإنسان سوى عملية تدمير الذات هذه، التي هي، في رأيه، انتهاك لحرم ورفض للكائن الذي يظن نفسه مساويا لكرم العطاء الإلهي؟ يسعى البسطامي إلى المجد الذي يعني ألاّ يقبل إلا بمجد الله؛ ما يفسر الكبرياء الذي تعبر عنه بعض

تصريحاته: "المجد لي، كم هو عظيم مجدي! الكفاية فيَّ أنا! إطاعتك لي، يا الله، أكبر من إطاعتي لك!" ظنّ أن مدى الفراغ الشاسع الذي يؤدي به إليه زهده يساوي لانهاية الله وأن مجد إفناء الذات يتماهى مع مجد الكائن الأسمى الذي لا شيء يفنيه. لكن هذا الفراغ وهمي إذ لا يمتلئ إلا بالأوهام. لا يمكن أن يكون الفناء الحقيقي الغاية الأخيرة لإرادة الزاهد في إفناء نفسه، إذ يبقى الإفناء عندئذ شأنا بشريا لا ينتج عنه أي مجد. يجب أن ينتج الفناء عن انجذاب نحو الله ليكون له قيمة روحية. لا يحدث الفناء فعلا إلا إذا سيطر الله وسكن بشكل كامل في المخلوق الذي لا يحتفظ بعد ذلك لنفسه بأية حنايا مغلقة، سرية ومظلمة. عندما تغيب الشمس، تغرق ظلال الأشياء في الظلمة. لكن هل هذا وسيلة لتدمير الظل؟ ألا يجب بالأحرى أن تصبح الأشياء فائقة الشفافية؟ يعبر المقطع التالي للحلاج خير تعبير عن تجربة الفناء الحقيقي، مقابل خطأ البسطامي:

" طلعت شمس من أحب بليل فـ

ـاستنارت فما عليها [من] غروب

إن شمس النهار تطلع بالليـ

ـل وشمس القلوب ليس تغيب

(الديوان، م.، ٩)

كوَّن ل. غارديه رأيا عن هذا المتصوف يساعد في فهم أصالة الحلاج: كان أبو يزيد قد اعتقد أنه يدمر كل الصور التي قدمها له الله. وكان قد تعلق بالصورة الأخيرة التي رسمها هو نفسه لنفسه: الفعل الأخير لإزالة الصور. ربما كان يسعى إلى الإتحاد بالله بدلا من السعي إلى الله ذاته. وها هي الحالة الأخيرة التي بلغها تظهر كانعزال تام، يسمى التجريد، يعيشه كفراغ جذري في فعل توحيدي، الفناء بالتوحيد[1]. تشير هذه العبارة الأخيرة، بالفعل، إلى فعل إفناء لمجمل المظاهر المزيفة التي تشكل ما يسميه البشر بالأنا، هذا الشيء المسكين حقا والتي تتجاذبه الإتجاهات المختلفة. قال البسطامي: "الفناء بالوحدة". في الواقع، إنه ليس سوى خديعة ضللت هذا الإنسان الساعي إلى التسامي المطلق. لقد ظن أن الوحدة الإلهية في هذا الفناء هي التي تمزق حجاب الظاهر والصور. لكن إفناء الشخص البشري بكل روابطه الحسية والنفسية ليس بإمكانه، بفعله الخاص، أن يدفع إلى بلوغ حقيقة الله الواحد الأحد.

إن انخطاف الحلاج ليس اتحاد بالله عبر الذوبان فيه وفي الفكرة التي لدى الله عن كل كائن يريد خلقه. كما أنه ليس اتحادا عبر إيجاد الفراغ (أو إزالة كل شيء) سوى الكائن الأعلى؛ بل هو هذه التجربة الحية أساسا لاتحاد المخلوق بالخالق جوهريا. من أجل فهم أهمية ما كُشِف للحلاج، عن طريق الفكر النظري قدر الإمكان، يجب التوقف عند فكرة الخلق هذه. في علم لاهوت التسامي العرف، لا نفهم عملية

(١) ل. غارديه، تجارب التصوف في مناطق غير مسيحية، ص ١٢٩.

الخلق: ماذا يمكن أن يعني الخلق بالنسبة لإلهٍ متعالٍ ومحبوس في كمال اكتفائه الذاتي من شأنه ألا يفكر إلا بنفسه ولا يخطر بباله أدنى فكرة عما هو غيره؟ نتصور طبعا أن يقود التأمل العميق في مثل هذه العقيدة إلى الإقتناع بأن كثرة الكائنات ليست سوى مظهر فارغ وبأنه ينبغي إحداث الفراغ. لكن ماذا عن كائن هذا المظهر؟ لا يجب أن يكون هناك أي مظهر، الحقيقة الإلهية وحدها موجودة. لا شك في أن هذا الإعتراض هو من النوع النظري وليس على المتصوف أن ينشغل به، وهو المنغمس في زوبعة إلغاءاته. فليكن. لكن الحلاج، مع علمه بأن الإنسان لا يصل إلى الله بنهج فكري، لم يهمل المعرفة العقلية وفقهه الصوفي يقوم على فقه عقيدي متماسك:

" تأمل بعين العقل ما أنا واصف

فللعقل أسماع وعاة وأبصار

(الديوان، م.، ٢٢)

صحيح أن هذه الملكة لا يمكن أن تتعدى نطاقا معينا للحقيقة، وفي المستوى الذي تستطيع فيه إدراك بعض الحقائق، هي لا تستوعبها كلها؛ ومن لا يعتمد إلا عليها يضلّ:

" من رامه بالعقل مسترشدا

أسرحه في حيرة يلهو

قد شاب بالتلبيس أسراره

يقول في حيرته هل هو

هنالك حقا في مسألة الخليقة سر لا يمكن كشفه، فإن أردنا أن نضيء عليه بواسطة العقل، نزيده غموضا ونعرض أنفسنا للتشكيك بالخالق. مع ذلك، لا يجب أن نهمل ما قد يدركه منه العقل البشري. بيد أننا نفهم جيدا في المسألة الحاضرة أن المظهر لا يمكن أن يكون لا شيء. إنه مظهر مخلوق على ما هو. إذن، لم نتقدم إلى الأمام: كيف خلق الله المتعالي؟ ولماذا تكون الخليقة مظهرا أو حقيقة؟ هذان السؤالان غير موجهين لله: فلن يكونا مقبولين؛ بل هما موجهان إلى الإنسان الذي يتصور الله بهذه الطريقة.

أدرك الحلاج جيدا أن فعل الإيمان بالتوحيد، توحيد الله، ليس فعليا وكاملا طالما بقي فعل العقل والنطق المنطقي. لكن عقيدة التسامي المطلق لإله محبوس في وحدانيه هي تحديدا فعل إيمان عقلاني، لاشك في أن الله يتعالى فوق كل المخلوقات. لكن عندما يستأثر العقل بهذه الفكرة يجعلها قاسية وذات شكل هندسي بحيث لا يبلغ المؤمن التوحيد إلا منطقيا وسلبيا. ويبقى فعل الإيمان هذا خارج الوحدانية نفسها. يجب أن يفهم العقل إذن أنه، أمام حقيقة الله، لا يستطيع بلوغ هدفه بما أن التوحيد الذي يتصوره ويصوغه يبقى خارج نطاق التوحيد الحقيقي.

إذن، باعتراف العقل المستنير نفسه، من المستحيل تصور التعالي

بهذه الطريقة الجازمة والجافة. إن الخلق حقيقة. لماذا؟ وكيف؟ لا نطرح السؤال على الله. لكن يجب أن يكون بمقدورنا أن نتصور تسام لا يتناقض مع حدث الخلق. هناك شرط بالنسبة للعقل، إذا تمت تلبيته، يكون القاعدة النظرية لتجربة الحلاج.

إذا استطاع الله أن يخلق، فالمخلوق الذي يرجع بواسطة النعمة الإلهية إلى فعل الخلق الذي يثبته في الكيان، يكتشف فيه مبدأه الحاضر الذي يعثر فيه على تسامي وحدانية الخلق. وكما رأى الكثير من الفقهاء المسلمين، صحيح أن الخلق هو شكل الفعل الوحيد الذي يحترم ويقول بتسامي الخالق ما إن يتم الإقرار بأن الله يخلق. إذا كان الأمر كناية عن سببية عادية، من المفروض أن ينزل السبب إلى مستوى النتيجة ويمدها بشيء من ذاته. فضلا عن ذلك، لا يبقى للسبب شيء يفعله بعد أن أنجز ما عليه: لا نحتاج للنار بعد أن سخنت الماء؛ لكن الله يمنح الكيان وهذا العطاء ليس بعملية نقل: أولا لأن المتلقي لم يكن موجودا من قبل، كما أن التلقي بالنسبة له هو بالتحديد أن يُخلَق؛ ثم لأن الخالق لا يعطي ذاته، بما أنه لا يوجد من يعطيه إياه قبل أن يكون قد خلقه؛ إذن يحترم الخلق ذات الله المجردة. بيد أن هذه الصياغة تبقى مجردة وعقلية، خارجية وسلبية. يبقى أن تُستبطَن في الله. فهل هذا ممكن؟ اعتقد الحلاج أنه بالإمكان الوصول إلى صيغة أكثر عمقا مع أنها تبقى صيغة دون شك، لكنها قد تدعم بشكل أكثر ملاءمة التجربة الحقيقية التي يعيشها.

بما أننا توصلنا إلى قول إن الخليقة تحترم التسامي، يكفي الآن أن نجعل هذه العبارة إيجابية وذلك بأن نقول: إن الخليقة تعبر عن التسامي وتكشفه ليس للمخلوقات بل في الله ومن أجل الله. الخليقة موجودة إذن في داخل الله هذا حيث لا مكان (طواسين، ix، ٩؛الآلام، ص.٨٨٠)؛ الفعل الإلهي الذي يكوّن حقيقة كل فعل إيمان بالوحدانية ينطق به المؤمنون، أو تعنيه جوقة المخلوقات. لا يحتاج الله إلى هذه الجوقة ليعرف أنه واحد أحد، لكنه يحتاج إلى خليقته التي هي فعله هو. لم يكن هناك أولا إله عقبه هذا الله الخالق: جوهره خالق. يجب ألا ننسى أن الله "ناطق"، حسب الوحي الإسلامي. فماذا يقول؟ إنه واحد أحد: في هذا يكمن مديحه ومجده الخالدان. والتوحيد، هو الذي ينطق به، من أجل ذاته وبكلامه الخالق: هنا يكمن جوهره العظيم. لأنه، لو لم يكن له سوى وحدة ركيكة، منطقية وفارغة، لما كان هناك توحيد حي (إذ يقول القرآن أن الله حي)، بل عبارة الشهادة الجافة تلفظها كائنات مسكينة يرمي بها فعل الخلق بعيدا عن الإله المتعالي والمتعذر بلوغه في صحراء هذا العالم. لكن ما هذا؟ هل يخلق الله ليثبت عظمته المطلقة بوجه مثل هؤلاء العبيد المذلولين؟ هل تقتصر نهاية كل شيء في هذا العالم وفي الآخرة، على هذا؟ ألا يقتصر الله عندئذ على حجم طاغية بائس صغير تقوم جلالته التافهة على سحق عابديه؟ حاشى أن يكون لدينا مثل هذه الفكرة! في فعل الخلق الذي هو كلامه، يقول الله أنه واحد أحد يمدح ذاته ويمجدها. لكن بما أن فعل الخلق يؤدي إلى

وجود مخلوقات، يستطيع الإنسان المخلوق الذي ليس له أية ضرورة بحد ذاته، أن يصبح الصوت الذي يصدح بمدح الله وتمجيده بشكل صحيح، عندما ينكشف أمامه مبدأ كيانه الفاعل داخله حاليا، هذا الصوت الذي يشهد لوحدانية الله، ليس عبر شهادة منفردة، لكن عبر الحقيقة الداخلية والورعة للخليقة، هذه الشهادة الفريدة عن الوحدانية المتسامية التي ينطق بها الله الواحد في روعة مجده.

الخطأ هو إذَنْ في اعتبار الخليقة من زاوية غايتها: أي المخلوق. لم نعد نرى فيها سوى ما يُوجِد كائنات بعيدة كل البعد عن الخالق. لكن أليست الخليقة أولا وأساسا فعلا من أفعال الله ينبغي أن ننسبه إليه قبل كل شيء؟ فبدلا من تركها تتردى في عرضية المخلوقات، لنبحث عنها في كمال الله الحتمي.عندئذ يتعلق المخلوق تعلقا وثيقا بخالقه. لم يعد الإنسان عبدا، بل يصبح صديقا حميما لله، كما يظهر الله كصديق حميم في حميمية الإنسان. ندرك عندئذ أهمية ما كتبه لويس ماسينيون بخصوص تجربة الحلاج: "إنه يعبر صارخا عن سروره لبلوغه وامتلاكه هذا الذي يوجد في عمق النشوة"، متجاوزا التعلق بالإكراه الذي يجبر البعض على التسمّر في الشعيرة الملزمة، ومتجاوزا طقس الحماس الذي يدفع بالبعض الآخر إلى تحريض أنفسهم على النشوة بواسطة أشياء مبتكرة أو أساليب بشرية. هدف هذه الشعائر هو التدمير العبادي للفردية عند أقدام الإله اللامبالي. لكن التصوف حسب الحلاج لا يؤدي إلى ذلك. الإتحاد الإلهي حيث ينجز التصوف هو قران عشق يلتقي فيه الخالق أخيرا بمخلوقه

فيعانقه، ويبوح هذا الأخير لمعشوقه عبر حوارات حميمة، حارة وذلقة؛ ويستمر الحوار بين المخلوق وهذا المحاور الإلهي الذي يملكه داخل أعماقه، مستعملا صيغة الأنا والأنت، وينسب إليه كل شيء ويقدم إليه كل الآلام والرغبات والندم والآمال"، (الآلام، ص. ١١٧).

تبين بعض الشواهد من الطواسين إلى أية درجة كان الحلاج يدرك مشاكل التوحيد هذه: إستحالة أن يشهد الإنسان أن الله واحد؛ وطبيعة العلاقة بين المشهود له والكائن البشري الشاهد؛ والصعوبات التي تثيرها هذه العلاقة؛ وأخيرا مديح الله حيث تظهر روعة مجده بموازاة فعل الخلق:

- والحق واحد، أحد، وحيد، موحّد.
- والواحد والتوحيد "في"، و"عن"، و"منه"، بينونة البينونة وهذه صورته.
- علوم التوحيد مفردة مجردة. والتوحيد صفة الموحَّد، لا صفة الموحِّد.
- إنما قال: "أنا"، فلكَ لا لهُ.
- وإن قلت: "رجوع التوحيد إلى الموحِّد، فقد جعلت التوحيد مخلوقا.
- "وإن قلت: "يرجع إلى الموحَّد، فمن توحَّد كيف يرجع إلى التوحيد؟
- "وإن قلت" "من الموحَّد إلى الموحِّد، فقد نسبته إلى الحد.

- (طواسين، VIII، ٢-١٠)
- "الأسرار منه نازعة، وإليه بازغة، وبه وازعة، لأنه لازقة[١].
- "ضمرة التوحيد صائرة، لا في مضمر، بل ضمير المضمر[٢].

(طواسين، IX، ١-٢)

من جهته، الله باق في ألوهته الصرفة، فوق كل العوارض، المجد لهذا الله الذي لا يحده سبب ثان؛ بيانه قوي وحجته مجيدة، هو رب العظمة والعزة والجلال! هو وحده يعرف نفسه، رب العظمة والإجلال، خالق الأرواح والأجساد"[٣].

فيما يلي أبيات للحلاج توجز فكرته على أكمل وجه:

" إسم مع الخلق قد تاهوا به ولها

ليعلموا منه معنى من معانيه

والله لا يـصلـوا مـنـه إلى سبـب

حتى يكون الذي أبداه يبديه

(الديوان، م.، ٦٩)

(١) لا يمكن تحديد هذه العلاقة لأنها من نوع وجودي، في فعل الخلق.
(٢) عندما يقول الناس: «أشهد أن لا إله إلا الله»، هم ليسوا الفاعلين الحقيقيين للشهادة؛ كما أن الجملة التي ينطقون بها لا تكوّن هذه الشهادة. بل إن موضوع الشهادة، أي الله، هو الذي يشهد عنهم ويشهد على ذاته في أعماق قلبهم الموحد بوحدة هذه الشهادة. لكن يجب أن ندع الله يتكلم.
(٣) الطواسين، VIII، ٢-١٠؛ IX، ١-٢؛ الآلام، ص. ٨٧٧.

ما من مخلوق وما من إسم يلفظه المخلوق بوسعه أن يصف الله في نوره الحقيقي. لا يمكن للإنسان أن يعبر عن الله على أنه فيض التجلي الإلهي. إن الفرق شاسع عن الرؤيا الأونطولوجية لإبن عربي، كما يجعلنا ه. كوربين نستشرفها عندما يتكلم عن "الحزن الأولي لأسماء الله الحسنى القلقة في انتظار الكائنات التي ستسميها"، أي التي سيجسدها الكائن حسيا- ومن جهة أخرى عن إشفاق الكائن الإلهي المتعاطف مع حزن الأسماء التي تصف جوهره والتي ما من مخلوق يسميها والمتغلبة على عزلته في هذا التنهد الذي يخرج إلى الفعل حقيقة هذا "الأنت" الذي يكوِّن سر ربوبيته الإلهية". يضيف ه. كوربين قائلا: "بالتالي يعهد إليك أنت بألوهة ربك، والأمر يتعلق بك في أن تكون جديرا بإلهك"، وذلك في أن تجيب عنه،(Op.Laud) (٩٥ .p. بالنسبة للحلاج، الله وحده هو الذي يتجلى في عمل الخلق. بوسعنا أن نقول أنه يتجلى في مجمل هذا الفعل، وبالتالي في نتيجته أيضا، أي المخلوق. يتجلى وهو يظهره أي وهو يخلقه. لكن القوة الحقيقية لتجلي الله لا تكمن في المخلوق بل تكمن فقط في فعل الخلق. لا تشعر الأسماء الإلهية بأي حزن لعدم تسميتها من قبل الإنسان. إن الإنسان هو الذي يتوه في الحزن الذي يسببه له ولهٌ لا طائل منه[1]. إنما الحقيقة الوحيدة التي عليه أن يجدها والتي تعيد إليه الطمأنينة، ليست الإسم بل هي الله الذي يتجلى في مبدأ كل مخلوق بالذات.

---

(١) الوله هو الحزن والإضطراب إلى حد الجنون. تعني هذه الكلمة أيضا تفجع أم أبعدت عن طفلها وتصبو إلى لقياه.

تندرج نشوة الحلاج إذن في سر خلق يمكن أن نعرِّف عنه بالتأمل العميق أنه لا يقتصر حصرا على عملية تجعل من الله المبدأ والخالق، لكنها لا تعنيه بشكل وثيق لا في القيام بفعل الخلق ولا بالأحرى في نتيجته.

مع ذلك يذهب الحلاج في جهده أبعد من ذلك من أجل ولوج الطابع الحميم في الله للخليقة، بقدر ما يستطيع الفكر البشري ولغة البشر. لكنه يبلغ هنا آخر حد لما يمكن التعبير عنه وتصوره. الألفاظ التي يستعملها تقريبية وأحيانا مضللة إذا فهمناها بحرفيتها. يتكلم عن الأبدية مستعملا رسوما هندسية وصورا للصيرورة. باختصار، كل ما يقوله يجب فهمه بشكل أن لا ننسى أبدا أن الله واحد وثابت وغريب عن أي عرض ومكتف بذاته غاية الإكتفاء. إذا كان يجب تلطيف وإحياء التوحيد المنطقي والمحدد لفعل الإيمان، علينا أن نتحاشى حلّه.

" لا أحد من الملائكة والمقربين يعلم لماذا قام الله بعملية الخلق ولا كيف بدأت ولا كيف ستنتهي، بما أن اللغات لم تكن قد تكلمت بعد، ولا العيون رأت ولا الآذان سمعت". (الآلام، ص.١٠٦). هذا تأكيد واضح على أن فعل الخلق يجب فصله عن المخلوقات (بلغاتها، وعيونها وآذانها). الفكرة بسيطة، باختصار: كما أن الإنسان لا يشهد على ولادته، كذلك لا يشهد على عملية خلقه، وإلا لكان خلق من قبل ليستطيع حضورها، وهو أمر محال.

يخلق الله إذن قبل أن توجد المخلوقات. هذا الـ"قبل"، لا يمكن أن يكون له معنى زمني، لكنه يعني أكثر من أسبقية منطقية. يمكن القول مع فخر الدين الرازي أنها أولوية مقام أونطولوجي[1]. يتكلم الحلاج إذن عن الأزل: (أي أن لا شيء يسبق وجود الله غيره) هذا الأزل الذي يعبر عن التسامي وعزلة الله الكاملة في ذاته. "كان الله في أسبقيته الأزلية وفي ذاته، وحيدا لا أحد معه". ويتواصل التأمل في غنى الذات الإلهية العميقة: "كان يتأمل في ذاته، في أزليته، في كل ما هو غير منظور؛ كان يحيط بالعلم كله، بكل العزة، وكل الحب وكل الرغبة والنور والجلال والجمال والمجد..."

هكذا فإن حياة الله الحميمة هي أولا تأمل في صفاته؛ ثم يتكلم ويمجد نفسه بواسطة المعاني: " ثم كان ينطق بكل الخطب في ذاته، بواسطة مثال وكل مثله. كان يحدث بكل الأحاديث، عندها، كان يهلل لنفسه بأكمل التهليل". أخيرا، يوجز كل شيء في ذاته ويتطور في الحب: " عندما كان يتكلم في ذاته، وبكل ذاته، مع جوهر ذاته، كان يتأمل عبر مثاله وكل مثله، وكان هذا المثال هو الحب، في العزلة، حب كل شيء سبق وذكرناه، طيلة الوقت الذي كان يقضيه في المحادثة والمخاطبة... عندها كان يتأمل بواسطة صفة الحب، في مجمل صفة الحب؛ لأن في ذاته، الحب هو جوهر الذات، وهو صفاته في كل مثله، بالنسبة له." (الآلام، ص. ٦٠٢، ٦٠٤).

---

(١) تعليق الرازي على السورة ٥٧، الآية ٣ : «إنه الأول»؛ VIII ، ص. ٨٢.

كل هذه العبارات مأخوذة من اللغة التقنية لعلم الإلهيات؛ لكن من يريد فهم هذه النصوص التي نشعر بنفحة النشوة فيها، عن طريق تطبيق تحديدات قاسية عليها، لن يتوصل إلى معان واضحة ومترابطة. يجب أن نلاحظ قبل كل شيء أن الفكر يتبع في التأمل خطاً بيانيا عاديا في ممارسات المتصوفين: يبدأ بالصفات مرورا بالمُثل لينتهي إلى الجوهر. لكن تمييزات علم الكلام تفقد قيمتها: الله الواحد هو دائما موضوع التأمل. والعبارات الآتية عندئذ وعندما لا تنطوي على أي معنى زمني. أكثر ما يمكن قوله هو أنها تشير إلى تطور إلهام النور الإلهي في قلب الحلاج. في الواقع، هذا الشعر الروحاني الرائع يكشف بشكل خاص أن الروح التي تركّز على صفة من الصفات أو إسم من الأسماء الإلهية، يجذبها التأمل في الكل الذي هو الله الواحد. يخبرنا هذا الشعر بأن هذا الكل هو جوهر الذات، الحب الذي تقوم عليه الشخصية الإلهية. نذكر بالمناسبة أن الفكر النظري الخارجاني يتوقف عند حد تصور جوهر واحد. إن الفكر الذي تحركه التجربة التصوفية للأعماق يستطيع وحده أن يتصور جوهر الذات. ويُذكَر الحب في النهاية. لكنه ليس تتويجا ولا توليفة تنبثق بفعل مؤثر جدلي ما، مما سبق وصفه. إنه المبدأ، إنه الحقيقة الكلية بشكل مباشر. ذلك هو إذن الله في أزليته.

كتب الحلاج يقول: "لم يخلق الأفراد والأشكال والأرواح إلا بعد ذلك". ينبغي أن نعلق على هذين الظرفين "بعد ذلك" و "ما قبل". يشيران فقط إلى أن الخلق يُنظر إليه مقرونا بالكائنات التي يجعلها تبرز،

وإن هذه الكائنات تتأثر بالعرضية. الخلق الذي ينظر إليه من زاوية علاقته بالمخلوقات هو مزدوج: يعطي بداية للأشياء "وجودا أوليا"، أي صيغة مثالية من الممكنات، ثم "الوجود الثاني"، أي إيجادها هنا والآن بفعل أمر التكوين. بهذا الوجود الثاني، يوجِد الله البينونة بين وحدته ووحدات الكائنات المخلوقة. لكن المسافة مخلوقة أيضا، والله يملأها، يملأها بحبه. وحده الحب قادر على الخلق، أي على إقامة إستمرارية في الإنفصال الأونطولوجي بين الخالق والمخلوق.

بالفعل إنها الخلاصة التي انتهى إليها لويس ماسينيون: "بالنسبة للحلاج، (إن النظرية تتأكد للمرة الأولى) سر الخلق هو الحب، جوهر الذات الإلهية" (الآلام، ص.٦٠٦). كيف يمكن إزاحة حجاب هذا السر؟ إن العبارات التي يستعملها الحلاج هنا لا يمكن إلا أن تكون غير صحيحة إذا أخذت بحرفيتها. يحاول بداية التعبير عن كمال الحب.

"عندها كان يلقي نظره إلى كل صفة من صفاتها، عبر صفة "الحب" إلى أن يمر وقته في ذلك... عندها كان يتأمل عبر صفات ال[illegible] في صفات الحب، حتى يمر الوقت نفسه وأكثر، في ذلك. عندها كان يتأمل في هذه الصفة الخاصة به (الحب) عبر الصفات الخاصة به، حتى يمر الوقت نفسه في ذلك. إلى أن يكون قد تأمل في كل صفاته، صفة صفة، إلى أن يتأمل في كلية الصفات في كمالها. حتى يمر طول الوقت الذي لا يمكن وصفه، وطول أزلياته، وكماله وعزلته وقضائه. عندها كان يمدح نفسه في ذاته، ويمدح صفاته الخاصة، عبر صفاته الخاصة، وكان يمجد

أسماءه عبر إسمه. وعبر كل صفة كان يمجد جوهره ومديحه" (الآلام/ ص.٦٠٥).

تعبر ترجمة لويس ماسينيون الرائعة خير تعبير عن لهاث الإنسان الذي يرى أكثر مما يستطيع أن يقول. لكن، يا لغنى الحياة في الله، ولا نهائية تجلياته المشعة التي تنعكس إلى ما لا نهاية في الظهور الأولي لحبه! كل قدرة الخلق كامنة هنا، بكل قوتها وبكل غايتها: مديح الله وتمجيده! وهي على وشك أن تفعل؛ لكن الحلاج يلحظ لحظة انقطاع: "عندها قال الله إنه سيجعل صفات الحب في العزلة مرئية كي ينظر إليها ويتكلم معها". ماذا تعني هذه الكلمات؟ لا يجب أن نتصور أن الله قرر ذات يوم أن يخلق. هذا غير مقبول بتاتا. باستعمال صورة الإنقطاع الزمني، يريد الحلاج أن يقول، بإظهاره القدرة المشعة لكمال الحب، أن الخلق لا ينتج عن فائض ينسكب منه، كما فكرة أفلوطين. ينضب الحب في الله ذاته باستمرار؛ إنه معنى العبارة التي تتكرر دائما: "حتى يمر وقته". الله يكفي ذاته، ويكفيه مديحه، حتى لو كان الحب هو محركه، لأن حبه لا يحتاج أن يحب أحدا آخر غيره. لكن إلى ماذا تؤول الخليقة؟ إنه سر. فليكن. لكن إذا كانت محض سر، فما على الحلاج إلا أن يعود من جديد إلى العقيدة الخارجية اللاأدرية للإسلام المتقيد بحرفية الشريعة. فماذا تراءى له، يا ترى؟ وماذا فهم؟

لا يحاول استنتاج الخلق من أي تصور عن الله. إنها محاولة مستحيلة،

وهو غير مهتم بها على كل حال. لنرى إذن تتمة النص: "نظر في "ما قبل" الأزل وخلق صورة. هذه الصورة هي صورته، صورة ذاته، والله عندما ينظر في شيء، يخلق فيه صورته إلى أبد الأبد." يشبه هذا الأسلوب، ويا للأسف، أسلوب العلوم الأدرية التي لا تحصى والتي تظهر إراديا كل الكيانات المرغوب فيها بواسطة ألاعيبها اللفظية. هل يمكن أن يكون الحلاج قد فشل؟ هل يمكن أن يكون قد انصاع في اللحظة الأخيرة، اللحظة الحاسمة، فرجع إلى علوم نشأة الكون الأسطورية؟ لكن لا يجب أن نسمح للغته أن تشوّشنا. لم يكن أمامه إمكانية إختيار التعبير، بعد أن كان قد أقلع عن اللغة النظرية العاجزة والخشبية بحيث لا يمكن استعمالها.

في هذه النصوص الأخيرة، يبرز فعل نظر. حتى الآن كان الحلاج يقول: "كان يتأمل"؛ إن الفرق بين الفعلين مهم، يمكن إدراكه إذا ميزنا بين الشخص والطبيعة. الذات هي الطبيعة، وجوهر الذات، أي الحب، هو شخص. عندما يغرق الحب في وحدانية الذات التي هو جوهرها، وفي عزلتها، يتأمل بها في اتحاد وثيق. يكون الله عندئذ في تسامي الشيء في ذاته، في أزليته، في طبيعته الإلهية التي يتعذر بلوغها (اللاهوت) والتي تحب ذاتها "بطريقة لا يمكن لأحد أن يفهمها". لكن الله شخص، بجوهر ذاته، أي بالحب: للشخص مركز يتركز فيه. وصورة النظرة التي تنطلق من المركز تعبر إذن عن فعل الشخص وهو فعل حب. على مستوى الطبيعة، كان الله "يتأمل في أزليته، في ذاته وفي كل ما هو

غير منظور". وعلى مستوى الشخص، جعل في العزلة صفات الحب مرئية؛ إنه ينظر. إن النظرة البشرية يلقى بها على شيء مخلوق. لا يمكن أن يكون الأمر نفسه بالنسبة للنظرة الإلهية. كما كل نظرة، تأخذ النظرة الإلهية "مسافة" ولا تتحقق، كما التأمل، في إتحاد يشبه الحدس. لكنها تخلق الشيء الذي تبعده مسافة ما تتجلى في الأبدية المستقبلية. أخيرا، هذا الشيء الذي يخلقه هو صورة عن نفسه، بما أنه لا يوجد أحد سواه. تحمله نظرته وتضعه على بعد يحدده هو نفسه. هكذا يظهر في صميم السر، بواسطة التأمل في حقيقة الحب الشخصية، نور كاف للدلالة على بداية فعل الخلق ولتبرير الطابع المبتكر الذي سيطبع نشوة الحلاج بالنسبة للذين لم يجربوها.

الخليقة هي إذن نظرة الحب. وهي فعل شخصي يستبعد كل فيض حتمي. كانت هذه النقطة الأهم لإثباتها بالنسبة للحلاج. سينسب المنتشي كل شيء إلى هذه النظرة الإلهية التي تشع في داخله وتحوّل شخصه داخل شخص الله.

على كل حال، وحتى لو لم يشكل هذا التنصيب المرحلة الأخيرة للنشوة، فهو يُدخِل فيها. لنتابع إذن مع الحلاج التأمل في الخلق.

لقد سبق وذكرنا الذات التي لا تقبل المشاركة وتحمل إسم اللاهوت. يجب أن نتكلم الآن عن الناسوت، الإنسانية، "وهو الشكل الذي اضطلعت به الكلمة الإلهية في وقت سبق أية عملية خلق

(للأفراد)، وكسوة المجد لشاهد القام"، كما يسميه لويس ماسينيون (الآلام، ص. ٦٠١). هذه العبارة لها محوى أدرية، كما معظم العبارات التي يستعملها الحلاج هنا. لكن عجب في ذلك، كما سبق وقلنا. لغة الألغاز هذه التي كان المتصوفون أنفسهم يركِّزون على غرابتها ويسمونها لغة سريانية (لاهون وناسوت هما كلمتان سريانيتان، تحديدا) لا تنقل بالضرورة كل ساق الأدريةgnose. الناسوت هو إذن صورة الذات هذه التي يخلقها الله بنظرته والتي يحادثها. "نظر في هذه الصورة في لحظة من لحظاته. ثم هلل لها في لحظة من لحظاته. ثم كلمها ووجه لها أمنية، وبعد ذلك بث فيها الحياة. هكذا وصلت هذه الصورة (أي آدم) إلى ما يعرفه الله وما لم تكن تعرفه من قبل. عندئذ مدحها الله ومجدها واصطفاها، مع هذه الصفات المنبثقة عن عملية الصفات التي كان قد هيأ ظهورها في هذه الفردية عن قصد، وذلك بإظهارها في هذه الصورة. الله أصبح الخالق والرازق. قام بالتسبيح (قائلا: سبحان لله) وبالتهليل (قائلا: لا إله إلا الله) جعل صفات الفعل تتجلى، وخلق الله مرات عديدة روائع وآيات . إليها فيها (في الفردية البشرية) ثم أدخلها مرات عديدة في الملكوت أشعّ فيها وبها" (الآلام، ص. ٦٠٥).

لا يمكن أن ننكر بأن هذا النص بحد ذاته يذ لميرات الهيرمسية الغامضة عن الإنسان الأول وبالعديد من الأد درية المشابهة، عن آدم أو محمد، مثلا "الحقيقة المحمدية" التي ت ـة logos عند إبن

عربي: كان من شأن متصوف مورسي Murcie أن يفسر أفكار الحلاج من هذا المنطلق[1]. إنه التفسير السهل على كل حال، وهو لا يمت بصلة إلى التجربة التي تشكل هذه الأفكار إطارا لها، إذا أمكن القول. يلجأ الحلاج هنا صراحة إلى التمييز بين الخليقتين، الخليقة التي تعطي "الوجود الأول"، أي شكل الناسوت، والخليقة التي تعطي "الوجود الثاني" الذي يبعث الحياة (نشرة). والإنتقال من الوجود الأول إلى الوجود الثاني تتخلله سلسلة من أفعال الخلق الإلهية: شكل البشرية، الله ينظر فيه فيحيّيه ويهلل له. ثم يبدو أنه يقربه منه: يكلمه ويثني عليه متمنيا له التهنئة. عندئذ يمنحه وجودا فرديا. تجعل منه هذه الهبة خالقا بالمعنى الحيوي، وفورا بعد ذلك، يقول الحلاج أن الله يقوم بالتسبيح والتهليل. ليس هناك طريقة أفضل لإظهار أن شهادة الله على وحدانيته المتسامية مرتبطة بإتمام فعل الخلق في غايته. إنه لا يمدح نفسه لأنه خلَقَ، إذ يتعالى على ذلك، لكن لأن في فعل الخلق المكتمل تتجلى حقيقة شهادته على أنه واحد أحد والرب الوحيد للجلال المجيد.

لماذا هاتان المرحلتان في هبة الوجود؟ سؤال خطير لأن تقديم مثل هذه الدرجات قد يجعلنا نؤمن بالإستمرارية في الذات، وقد يؤدي إلى الأحدية الوجودية التي بشر بها إبن عربي بعد ذلك. هناك سبب ستتيح لنا دراسته بالتقدم إلى الأمام في تحديد نشوة الحلاج: الوجود الأول هو

(١) فكرة مماثلة عند الرازي لكن أكثر تجريداً: الله كامل في تساميه التام ؛ الله الخالق والموحي «فوق التمام»

الذي يتماشى مع حدث جوهري بالنسبة لهذا التصوف: الميثاق.

في الآية ١٧٢ من السورة ٧، نقرأ أن الله أخذ كل ذرية آدم وطلب من كل هؤلاء القوم الآتي أن يشهدوا أنه ربهم، فأجابوا: "بلى، شهدنا". الكثير من الأحاديث طورت هذه الفكرة وقد فهمها الفقهاء بمعان متنوعة: رأى فيها البعض تأكيدا على الحرية الأصلية التي يتصف بها العقل البشري؛ واعتقد آخرون بوجود فطرة مطبوعة في العقل تسمح له فيما بعد بالإقرار بالتوحيد. كما يستخلص البعض منها البرهان على حرية المبادرة للإنسان، ويستخلص الآخرون البرهان على القدر والقضاء الصارم. بالنسبة للمتصوفين، يحدد الميثاق وضعا مثاليا غاية في الصفاء: يستغرق الإنسان كليا في رضاه، واضعا كل كيانه في يد الله، من دون أي حجاب من حجب أناه التجريبي. يكمن التقدم في طريق التصوف إذن في الرجوع إلى هذا الوضع الأساسي. ستكون التجربة الأخيرة الإنخطافية إذن تماما كما كان الميثاق. كان جنيد يعتقد أن الميثاق يأخذ مكانه على مستوى مثل المخلوقات في الله، وغاية تصوفه هي تدمير المخلوق لكي لا يبقى منه سوى مثاله في وحدانية الله الخالدة. فما هو تصور الحلاج؟

فيما يلي ما كتبه: "كيف كان باستطاعة آدم أن يجيب على سؤال الله: ألست ربك؟ وهو لا يزال غائبا عن الحقائق ومعلقا أمامه؟ – الله هو الذي كان من يتكلم ومن يجيب في آن معا؛ يتكلم باسمك من دونك،

وواحد آخر هو الذي يجيب عنك؛ أما أنت فقد كنت صامتا، والذي لن يزول باق، كما كان دائما" (الآلام، ص. ٦٠١). ربما اعتقد البعض منا أن الفرق مع عقيدة جنيد ليس سوى مسألة كلمات. فلندرس النص عن كثب.

أولا لا يدور حوار الميثاق بين الله ونماذج مثالية أبدية، بل بينه وبين صورة مخلوقة عن ذاته، أي الناسوت. ثم هذه الخليقة هي التي أعطت "الوجود الأول"، وتتراءى لنا أهمية التمييز بين الوجود الأول والوجود الثاني. نذكّر هنا بالعبارات التي كنا قد لفتنا الإنتباه إليها: كان الله يحيي شكل الإنسانية ويهلل لها فحسب، واضعا إياها أمام شخصه، بمثابة صورة لذاته لم تكن تنطق بعد إذ لم تكن إلا صورة ذات بوجه الأنا الإلهي (الفاعل الحقيقي الوحيد بصيغة المتكلم لكل جملة)، أي أن الله وحده كان يتكلم، سائلا ومجيبا. هذا ما يسمى بالميثاق حيث الشخص الوحيد الموجود هو شخص الله. ثم رأينا أن الرب يخاطب الإنسان، فيعطيه عندئذ الوجود الثاني كإنسان محسوس، وهو الخالق الذي ينطق بالتسبيح والتهليل.

يوجد هنا إذن وصف لحقيقة أعطيت لتجربة الحلاج وهي أكثر تعقيدا ومرونة من نظام جنيد. لنشوة الحلاج درجتان: في الدرجة الأولى، وعقب الفناء يبلغ الإنسان مبدأ كيانه هذا، أي غاية الخلق الذي يدين له بوجوده (الوجود الثاني) هنا يكلمه الله، ويتكلم في داخله وعبره،

بعد أن محا كليا أناه الحسي، يستطيع المتصوف أن يتكلم بصيغة المتكلم ويقول "أنا". أصبح هو هو. تشير العبارة، حسب لويس ماسينيون، إلى "تنصيب إلهي لفرد بشري"، يصبح هذا الذي يعبّر الله من خلاله. كان الحلاج هكذا قد أعطي امتياز إعلان وحدانية الله بكل حقيقتها التي يعلنها الله وحده شرعيا. "هو هو: صوت التبشير الشرعي، آدم كما إبليس" (الآلام، ص. ٥١٧، ملاحظة ١). إن وضع إبليس له أهمية كبرى في دراسة "الأنا"، سنعود إلى ذلك لاحقا. كان هو أيضا قد شهد أن الله واحد. مستوى النشوة هذه، يصفه لويس ماسينيون على أنه استنارة فكرية لم تصبح بعد إتحادا تصوفيا. قد تكون صفة "فكرية" خادعة. العقل البشري ليس هو الذي يضيئه النور السماوي: بما أن المتصوف قد تخطى الفناء، لا يمكن أن يتدخل العقل البشري، بل إنه تغير هو والشخص الحسي. معنى ذلك هو أن الإنسان يعرف عندئذ "علم التوحيد القريب من الله" بحقيقته المشعة، لأن أناه اختفى أمام الأنا الإلهي الذي يعلن وحدانيته في فعل الخلق. لكن مهما كانت هذه المرتبة عالية، فهي ليست المرتبة النهائية.

تقع المرتبة الثانية فعلا في دائرة "الوجود الأول" حيث حدث الميثاق، وحيث لم يعد الإنسان يتكلم، وحيث يتكلم الله، مخاطبا نفسه، عن الإنسان الذي يضعه أمامه في صورة الناسوت. إنه جوهر الإتحاد أو عين الجمع، واتحاد الإتحاد أو جمع الجمع. يجب أن نشدد جيدا ونذكِّر بأن الحلاج لا يعني هنا الله الذي يتأمل في مُثُله – لأنه من السهل أن

تفوتنا الفوارق في رؤى دقيقة ومرهفة كتلك - فعندما يتأمل الله، لا يوجد الناسوت؛ وعندما يكون هناك ناسوت، هذا يعني أن الله ينظر ويتكلم كشخص.

الإتحاد حسب الحلاج هو عودة إلى الله، لكن ليس كالعودة إلى طبيعة انبثقت عنها الكائنات ثم تعود إليها لتذوب فيها. إنها نعمة مجانية صرف، لكنها ليست حلول الإلهي في البشري، لأنها عودة شخصية. فهي كلمة من الله كما يصفها القشيري، موجهة إلى سر الروح "بلغة تعطي بحد ذاتها الكلام والإجابة معا، من دون أن يدري المؤمن. وأضاف قائلا: "مع ذلك، فمن المؤكد أنها كلمة الله، رغم أن المؤمن لا يدري ذلك، وبالرغم من اختفاء الفارق بينه و بين الله. إنه جمع الجمع حيث قال الناطق بلسان المتصوفين: "أنا الحق!" وهو كلام نطق به الله، بعد تبخر الشخصية البشرية" (الآلام، ص. ٤٠٥). حالة الإتحاد هذه هي طبعا متقطعة. لذلك لا يعلم المؤمن بعد ذلك وخارج حالة الإنخطاف ماذا حدث. لهذا السبب جزع المتصوف المسكين أبو يزيد من الكلام الذي كان قد نطق به والذي نقلوه له.

أما وصف نوعية هاتين التجربتين الإنخطافيتين، فهو أمر يفوق القدرات البشرية. لم يكن بمقدورنا سوى أن نضعهما في إطار وأن نتعلم ممن سماه لويس ماسينيون "لاهوت الحلاج العقيدي"(كتصوره لله وللخلق وللميثاق)، وأن نقوم بمقارنات مع نظم تصوفية أخرى. لكن

بما أن النشوة بدت لنا قائمة على الشخص الإلهي الذي ينظر ويتكلم، سندرس ما قاله الحلاج عن شخصين يتخذ الأنا لديهما، بنظره، أهمية كبرى من حيث المغزى، هما شخص فرعون وخاصة شخص إبليس، من دون أن نتوقف عند "التأويلات الشيطانية" التي قدمها بعض تلامذته (أنظر الآلام، ص. ٩٣٤).

يروي القرآن أن فرعون قال لمجلسه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ مَا عَلِمۡتُ لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرِي﴾ (السورة ٢٨، آية ٣٨)؛ هذه العبارة هي تقريبا إعلان إيمان لكنها بصيغة المتكلم؛ بينما نقرأ في الكتاب: لا إله إلا الله. يجب أن يختفي أنا الإنسان أمامه هو المذكور بصيغة الغائب. يبدأ التبشير بالإعلان عن الغائب من قِبَل مُرْسل من اختياره. ويتكلم التبشير عن الغائب. إننا نعلم جيدا أن كل فرد في العائلة مثلا، عندما يدور الحديث عن الغائب، يشعر بأن كل ما يمكن أن يفعله أو يقوله أثناء ذلك، يشوبه شيء من المؤقت وغير المنجز وغير الجوهري. عندئذ يعتبر الغائب على أنه الجوهري، ما يعطي للكل مغزاه الحقيقي والكامل. يصبح الغائب حاضرا وحتى أكثر حضورا من الحاضرين. يتصور المتصوف ما قد يفعله وما قد يقوله؛ فلا يعود هو نفسه بل يتماهى أكثر فأكثر معه. هذا ما يحدث في جماعة المؤمنين حيث يتم التبشير بالغائب. الـ هو يصبح فيها حاضرا مسيطرا ويمحو أنا الأفراد، يجلب لهم فكرة واحدة هي فكرته. لا شك أن الصورة التي اعتمدناها تبقى غير كاملة للتعبير عما يتحقق على صعيد الحياة الدينية. إنها تعطينا فكرة ما عن ذلك. فرعون هو إذن الرجل الذي يرفض

التبشير بالغائب، باسم إله حاضر على الفور، يتخلى عن ضمير الغائب ليتبنى بحماس وقبل الأوان "الأنا" الذي ينتحله بشكل لا شرعي. لكن ما يقوله ليس خطأ. كان يطرح السؤال على الحلاج: - ما رأيك بكلام فرعون؟" أجاب: "إنها كلمة حق" (الآلام، ص. ٦١٥). إنها كلمة حق لأن الله لا يمكن أن يكون الغائب الدائم الذي لن يتجلى إلا بواسطة رسل ووسطاء بينه وبين الناس. إنه حق أن يدعو الله عباده، عبر حبه، إلى أن يتكلموا بصيغة الأنا، وإلى أن يدَعوا ربهم يحدِّث نفسه عنهم. من حيث المعنى إذن، فرعون مَثَل جدير بالتأمل، بالرغم من أنه لا يجب التمثل بتسرعه وعناده.

يشكل إبليس موضوع أحد فصول الطواسين، هو طاسين الأزل. أمر الله الملائكة بالسجود أمام آدم، حسب القرآن. الكل أطاع ما عدا إبليس الشيطان الذي رفض وكان له منازعة قوية مع ربه؛ فلُعِنَ. كانت هذه الواقعة موضع تعليق دائم في الإسلام، أما الحلاج، ففسرها كالتالي: "وما كان في أهل السماء مُوحِّد مثل إبليس، حيث أُلبِس عليه العين، وهجر اللحوظ والألحاظ في السر وعبد المعبود على التجريد. ولعن حين وصل إلى التفريد، وطرد حين طلب المزيد. فقال له: "اسجد!" – قال: "لا غير!" قال له: "وإن عليك لعنتي؟" قال: "لا ضير! ما لي إلى غيرك سبيل وإني محب ذليل". ويقول إبليس: " منعني الدعوى بمعبود واحد. ولو سجدت لآدم، لكنت مثلك".

يلاحظ لويس ماسينيون أن التجريد والتفريد يُعرِّضان لمخاطر جمة.

فسكرة الزهد قد تحول دون بلوغ الإتحاد الصوفي، والخلوة في الإنصياع الكامل لشريعة الوحدانية تحوّل لعلم بوحدانية الله إلى جهل ما هو التوحيد الحقيقي. فهي تلغي كل إمكانية اتحاد. هكذا تعرَّف إبليس على أناه في إعلان وحدانية الله هذا، لأنه كان يعرف الجوهر الواحد ويحبه بشغف ويقبل الخضوع لشريعته حتى لو تعرض لأكبر الآلام هولاً لعدم إطاعته الأمر الرباني. كل ما سوف يعانيه سيأ، من عند هذا الرب الذي يعبد وحدانيته. سيتقبل كل شيء إذن ولن يبالي بالعذاب، في نوع من السكينة ستثير في نفسه الكبرياء: "خدمتي الآن أصفى، ووقتي أخلى، وذكري أجلى: لأني كنت أخدمه في القدم لحي، والآن أخدمه لحظه." (الطواسين،VI؛ ١٥).

هذا التأمل في إبليس غاية في الغنى يطلعنا بداية على ما سيكون مصير القيم الأخلاقية عندما تنقل إلى تصوف ديني. لم يعد "الخير" و"الشر" نقيضين واضحين وضوح تناقض بين الأسود والأبيض. هما بالأحرى وجهان لواقع واحد كل ما يقوله إبليس لله حقيقي بحرفيته، إذا كان بالإمكان بعد استعمال هذه العبارة. قد يقول الحلاج الشيء نفسه وهو عبر عن أفكار لمة. تقبُّل الألم والتعذيب والموت هو في صميم تصوف الحلاج. إن ما يلي كلام إبليس: "ألن تراني وأنت تعذبني؟... سيساعدني نظر وجه نحوي على تحمل رؤية عذابي! إفعل بي حسب إرادتك.- الله: سأجعل منك "المرجوم". - ألا يحصل "فقدان الحرم الحام ' لمن هو غيرك؟ إفعل بي إذن ما تشاء"

(الآلام، ص. ٨٦٧). إنها السكينية المحضة. فليكن. لكن علينا أن نلاحظ السمو الذي بلغه إبليس هنا. إن قبوله بالتعذيب حبا بالجوهر الذي يعبده ألا يجعله يستشف الشخص الإلهي، إذ ليست روعة طبيعة الله هي وحدها التي ستواسيه، بل أيضا نظر الخالق سيأتي ليساعده؟ إنه يفرح لكونه من دون حماية أمام ربه بحيث لا تنغلق غيريته بعد ذلك في أنا وهمي ويغرق بكليته في الشهادة التي ستكون عذابه. لماذا إبليس هو الشيطان إذن؟ لكن سؤالنا نفسه غامض. نعني بكلمة شيطان الروح الملعونة. وماذا إذا كانت اللعنة مُعاشة على أنها نعمة؟ سيكون ملعونا وليس محكوما عليه بالهلاك الأبدي. ماذا يمثل إبليس إذن؟ إنه سكيني بالتأكيد، ومتكبر أيضا لكنه مضلل بكبرياء ثاقب للغاية. معظم الناس يضلون في خطأهم بسبب ضعف أفكارهم العقيمة؛ أما إبليس فهو يضل في الحقيقة. يتعلق بها بشكل ضنين، ولا يرى سببا للعيش إلا فيها؛ يحبها ويعترف بأنه مذلول بسبب الحب. بيد أن هذا الذل هو كبرياؤه بالتحديد. إذا كان سكيني في أنه مستعد لقبول كل شيء من الله بتواضع، هو يتسلح بسكينيته ويجعل منها تحد عنيف موجه ضد الله. حتى عندما يظهر شخص الرب جانبيا في فكره، لا يلقي سلاحه: سيحب في ما بعد الأبدية الجوهر ولا شيء غيره لأنه واحد هو وحده؛ سيحب كل ما يأتيه من رب العالمين الوحيد، حتى كيانه المعذب. سيحب النظرة الشخصية التي تخضعه للتعذيب. الحب له هو، الشيطان. ولن يسأل نفسه إذا لم تكن نظرة الله هذه نظرة حب تريد إنقاذه وليس إهلاكه؟ كان

الحلاج مستعدا لقبول الهلاك الأبدي، لكن كان ذلك في مرحلة تطهير الأنا، عبارة أطلقت على الفناء لأن السعي إلى التمتع بالنشوة لا يعني السعي إلى الله. إنما اعترف الحلاج وهو في مرتبة أعلى من النشوة، أن الله يحبه. لكن إذا كان من الممتع أن يكون الإنسان محبوبا في الحياة البشرية الواقعية، فقبول المرء أن يكون محبوبا في حياة التصوف، هو التواضع الحقيقي والصعب مقابل الكبرياء الذي لا يريد إلا أن يحب ويعتقد للأسف أنه يحب بتواضع.

تلك هي مأساة إبليس التائه في دهاليز الخير والشر، الكبرياء والتواضع. ربما أمكننا القول، بلغة حديثة، إن إبليس الحلاج يمثل وعيا دينيا صافي السريرة: فكلما كان أكثر صفاء كلما أصبح أكثر ظلمة؛ كلما كان أكثر صدقا، كلما كان أكثر التواء؛ وكلما كان أبعد نظرا كلما كان أكثر تعقيدا. كان إبليس ينهي دفاعه الجدلي عن نفسه بهذه الكلمات التي يمتزج فيها الإرهاق والتحدي: "أنا صادق في الحب!" أما الحلاج فكان يقول بضمير أكثر إرهاقا وأقل ألما: "ليس هناك تصريح معلن عن الحب إلا وينطوي على خطأ في الإنسجام".

التأمل في إبليس له أهمية أخرى: يسمح بالدخول بشكل أعمق في السر الإلهي، وبالإضاءة والتأكيد بطريقة أخرى على ما سبق وقلناه عن توسع وإحياء الله الإحادي في الإسلام القرآني. يميز الحلاج، مع كل الفقهاء، بين الأمر الإلهي والإرادة الأبدية. يفسر لويس ماسينيون

أن الله يريد أن يكون له إرادة بسيطة وغير مخلوقة. يختص إذن بوحدة جوهره. الإرادة الأبدية، أونطولوجياً، هي إذن أساس الشريعة التي تأمر بأن يعلن كل مخلوق التوحيد. لقد تقيد إبليس إذن بالإرادة بشكل كامل. لكنه رفض الأمر الذي أعطي له بالسجود أمام آدم، وذلك باسم احترامه للإرادة بالذات. ربما استغرب المرء أن لا يتطابق الأمر والإرادة. لكنهما لا يتميزان شكليا إلا بالنسبة للمخلوق الذي لا يدركهما في الوقت نفسه ولا بالطريقة نفسها. على مستوى الشريعة القرآنية، يتم فهم الإرادة على أنها أساس الإيمان في الإعتراف بالله المتسامي. ويُدرَك الأمر من خلال طقوس العبادة حيث تنشأ علاقة بين الإنسان والله الخالق والمنعم. يظهر هنا إذن تناقض حقيقي سبق وأشرنا إليه، في التصور الذي يمكن أن نكوِّنه عن الكائن الأول: إذا كان متساميا فعلا، فما جدوى الخلق والوحي؟ إذا كان يخلق ويوحي، فما هو هذا التسامي؟ في ارتقاء المتصوف أيضا، لا يتم بلوغ الأمر والإرادة إلا بشكل متتالي: فهما المرتبتان في انخطاف الحلاج: الشهادة على وحدانية الله بصيغة المتكلم والإتحاد التصوفي. تتطابق الإرادة مع الذات ويتطابق الأمر مع جوهر الذات، مع الشخص، مع الحب. لذلك كان الحلاج يقول: "إن الأمر مصدر الإتحاد التصوفي (عين الجمع)، والإرادة مصدر العلم." هنا ينكشف المعنى الحقيقي للعنة إبليس: "أصر بدافع الكبرياء على محبة الألوهية الصرفة، بالرغم من الله، فأقصى نفسه عن أي اتحاد تصوفي به"، (الآلام، ص. ٩٣٩).

لماذا أمر الله الملائكة بالسجود أمام آدم؟ هل لاختبار إخلاصهم للتوحيد، كما يعتقد إبليس؟ في هذه الحالة، وحده إبليس بقي حازما. لكن هذا غير صحيح. لم يكن آدم قد أصبح بعد الكائن من لحم ودم الذي سيعصى على الأرض؛ بل كان هذه الصورة التي يحدثها الله داخل ذاته في حبه الخلاق. الأمر الذي أعطي للملائكة كان إذن إسرارا وانفتاحا على السر الشخصي لربهم. هكذا أعمى حسد الحب قلب إبليس الذي كان يريده له وحده فرفض الإعتراف بمصدر حب عليه أن يتحد به مع كل من يحبهم الله، مع كل القديسين. بل هو يتباهى بعزلته: "أفردني أوجدني حين طردني لئلا أخلط مع المخلصين." السجود أمام آدم كان إذن في الوقت نفسه القبول بمخطط الخلق، بمهام الأنبياء، ورسالة محمد التي ترسم سبيل الله وتسمح، بتخطيها كل السبل والأساليب، باستقبال نعم الله التي يتجلى فيها الوحي المحمدي:

"لم يبق بيني وبين الحق تبياني

ولا دليـل ولا آيات بـرهـان

هـذا تجلي طـلـوع الحـرق نـائـرة

قد أزهرت في تلألـيهـا بسلـطان

كان الدليل لـه منـه إليـه بـه

من شاهد الحق بل علـمـا بتبيان

كان الدليـل لـه مـنـه بـه ولـــه

حقـا وجـدنـاه في تنزيـل فرقان

لا يستـدل على البـاري بـصنـعتـه

وأنـتـم حدث يـنـبـي بـازمـان

هذا وجودي وتصريحي ومعتقدي

هذا توحّد توحـيـدي وإيـمـاني

هــذا عبـارة أهـل الإنـفـراد بــه

ذوي المـعارف في سـر وإعـلان

هذا وجـود وجـود الواجدين لـه

بني التجانس أصحابي وخلاّني"

(الديوان، ق.، VIII)

يبدو أن هذا النص يلخص فكر الحلاج وتجربته. لقد وجد كل شيء في الشريعة المنزلة، خاصة الطريق الذي يؤدي إلى حيث لم يعد هناك لا طريق ولا رمز ولا فكرة، وحيث كل شيء نعمة. هنا تنكشف بداية الوجود الحقيقي لمن هو مستغرق بكل كيانه في إعلان الإيمان الحقيقي، ومتحد ومنعزل به. ثم، كالشمس الطالعة يبرز وجود الوجود في قمة النشوة: لكن في هذه المرتبة الرفيعة حيث يكلم الله نفسه عن الإنسان، لم

يعد المتصوف وحيدا. لقد وجد من جديد أمام الله كل عائلته الروحية. هذا ما لم يشأ إبليس أن يفهمه ولا أن يقبله.

"يا أيتها النفس المطمئنة، إرجعي إلى ربك، راضية مرضية"، تعبر هذه الآية الرائعة تماما عن روح تصوف الحلاج. هذا الإنسان المنبوذ والمتهم والمفترى عليه والمتألم والمعذب بكل ألوان التعذيب، يطلق في وجه العالم صرخة فرح وسلام وطمأنينة. إنه راض. يقبل كل ما يبعث له الله به، لكن دون أن يتوتر مثل إبليس، لأنه يعلم أن ربه هو إله يخلق بدافع الحب.

بالنسبة للعديد من المتصوفين المتأثرين بتعليمه، سيبدو الفناء، كما سبق وبدا له، لحظة النشوة ونقطة الإنقلاب حيث كل شيء يصب في الله. كان المتصوف يريد الله، هاهو يكتشف أنه مراد من قبل الله، كان يمجد الله، والآن هو ممدوح من الله، كان يحبه، وكان العاشق، والله المعشوق؛ فإذ به يحب والمتصوف محبوب منه؛ كان المتصوف يرضى بإرادته، والآن هو الذي يرضى بعبده ويكشف له عن ذاته في أمره المفعم بالحب. "فادخلي في عبادي وادخلي جنتي!"

كثيرة هي الأبيات التي يذكر فيها الحلاج حالات النشوة لديه، وهي كناية عن كلمات ونظرات حب. فيما يلي أكثر تلك الأبيات تعبيرا:

"لي حبيب أزور في الخلوات

حاضر غائب عن اللحظات

ما تراني أصغي إليـه بسمـع

كي أعي ما يقول من كلمات

كلمات مـن غير شكل ولا نطق

ولا مـثـل نـغمة الأصوات

فكـأني مخـاطـب كـنـت إيــاه

على خـاطـري بـذاتي لـذاتي

حاضر غائـب قـريـب بعيـد

وهو لم تحوه رسوم الصفات

هو أدنى من الضمير إلى الوهم

وأخـفى من لائح الخطرات

(الديوان، م.، ١١)

المخاطب في قواعد اللغة العربية هو الإنسان الآخر الذي يوجه إليه الكلام. الله الأقرب إلى الإنسان من أفكاره الخاصة التي يعبر عنها بصيغة المتكلم وينسبها إلى أناه الوهمي، الله يخاطبه ويجعل منه أنت المخاطَب، في ذاته. النشوة في أعلى درجة لها هي انكشاف هذا الـ أنت الذي يحدث الرب نفسه عنه، في حبه، من دون أن يتكلم أو يجيب. وللتعبير عن السر الذي تقوم عليه النشوة، يمكن القول إن الله لا يحدث نفسه عن الإنسان وكأنه شيء أو مثال يشير إليه بصيغة الغائب، لكن يعامله كشخص أمام شخصه، كـأنت تكمن حقيقته الأونطولوجية في الكلمة الشخصية التي تبعثه في إسرار العشق للذي يتكلم وحده بصيغة الأنا ويكي حق.

تجدر الإشارة إلى أن التنصيب الذي يسمح للإنسان أن يقول "أنا" كالله، في شهادة التوحيد،يقوم أونطولوجياً على اتحاد الأنا الإلهي و الـأنت البشري داخل الكلمة الجوهرية للرب. لكن يمكن لأي كائن مخلوق أن يتلقى هذا التنصيب، من دون خوض تجربة الإتحاد هذا.

إن عبارات الحلاج التي طالما أسيء فهمها لأنها تتكلم عن المزج والإنصهار، يجب أن نفهمها ليس كتداخل الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية - بما أن اللاهوت لا يمكن المشاركة به، فضلا عن أن المسألة لا تخص الطبيعة بل الأشخاص - بل كاتحاد روحاني. تشير كلمة "روح" ليس إلى "طبيعة" روحية - هذا لا يهم إلا الفلاسفة الذين يستوحون من اليونان - بل إلى ما هو أساسا روح، أي الشخص. أحيانا تكون العبارات جريئة ومتهورة وخطيرة، إذ أعطت ذريعة للإتهامات. هذا لأنه لم يكن لأحد أدنى فكرة عما هو الحب (العشق) بنظر الحلاج. التصور الطبيعي للحب والذي من الصعب جدا التخلص منه إذ يطبع اللغات بالعمق، هو بعيد عنه كل البعد. أمر طبيعي أن تخونه الكلمات. دعونا نتصور رغم ضعف الصور، صديقا يفكر في صديقه ويملك القدرة على استحضاره فعليا وجعله شاهدا على سر تفكيره به. هذا ما يمكن قوله عن النشوة الأخيرة لدى الحلاج. الصديق المستحضر يُختطَف خارج ذاته ليستغرق في تفكير صديقه به: هذا ما أعنيه بالنسبة له. وبما أن الصديق المثالي لا يفكر فيه بصيغة الغائب (هو) بل بصيغة المخاطب (أنت) في حميمية الأنت، يكتشف الصديق المستحضر أن: هذا ما أعنيه بالنسبة لك.

لا يجب أن نعجب بعد ذلك من أبيات كالتالية:

" لي حبيب حبه وسط الحشا
لو يشا يمشي على خدي مشا
روحه روحي وروحي روحه
إن يشا شئت وإن شئت يشا"

(الديوان، م.، ٣٢)

النص العربي يستعمل وسيلة لغوية ليشير إلى عدم التماهي بين هاتين المشيئتين: يصرف فعل شاء بالمضارع عندما يكون الفاعل الله، ويصرف بالماضي عندما يكون الفاعل إنسانا. فضلا عن أن الحلاج يشدد على أن كل شيء يأتي من عند الصديق:

" أنت المولّه لي لا الذكـر ولّهني
حاشا لقلبي أن يعلق به ذكَري
الذكر واسطة تخفيك عن نظري
إذا توشحه من خاطري فكري

(الديوان، م.، ١٨)

قد يكون النشيد التالي أكثر جرأة:

" مازجت روحك روحي في دنو وبعادي
فأنا أنت كما أنّك أنّي ومرادي"

(الديوان، م.، ١٦)

لكن البيت الأخير يبين أن صاحب الوجد ليس الأنت الإلهي بالطريقة نفسها التي يصبح الله بها أنا المنتشي، لأن الله يبقى دائما في الوقت نفسه المراد الأسمى.

يظهر هذا المثل الأخير إلى أي مدى يمكن أن تبلغ جرأة الأسلوب عند الحلاج:

" جبلت روحك في روحي كما
تجبل العنبر بالمسـك الفتقْ
فإذا مسَّك شيء مسَّني
فإذاً أنتَ أنا لا نفترقْ

يجب هنا أن نأخذ بالإعتبار الصور الشعرية؛ خاصة وأنها صور تتعلق بالروائح وتذكر بنفاذ الروح.

لقد تكلمنا فحسب عن النشوة. لا شك أنها مسبوقة بنوع من المسار التصوفي يتكوَّن من إيقاعات يعرفها كل الصوفيين، ومن تأرجح الحالات والمراتب والمنازل. هذا المسار هو سبيل الزهد والإبتلاء؛ الأحوال التي ترافقه لا زال يتذوقها وجدان يبقى غير جدير بقداسة الله مهما كان مطهرا.

" وآخر ما يؤول إليه عبد

إذا بلغ المدى حظ ونفس

لأن الخلق خدام الأماني

وحق الحق في التحقيق قدس"

(الديوان، ق.، IV)

هذه المحطات ضرورية لكنها غير كافية. إذ تصبح عائقا إذا أفرط المرء بالتعلق بها. لا شيء يؤدي إلى النشوة فهي تأتي من الله:

" مواجِيد حق أوجد الحق كلها
وإن عجزت عنها فهوم الأكابر
وما الـوجـد إلا خـطرة ثم نظرة
تـنـشي لهيبـا بين تلك السرائـر
إذا سكن الحق السريرة ضوعفت
ثلاثة أحوال لأهـل البـصـائـر
فحالٌ تبيد السر عن كـنه وجـده
وتحضره بالوجد في حال حائر
وحال به زمَّت قوى السر فأنثنت
إلى منظِر أفناه عن كل نـاظـر"

(الديوان، م.، ١٩)

الصديق المحب يخطف المحبوب في النشوة ولا يسمح للوجدان التأملي الفضولي بمراقبة حديثهما الغرامي.

الفصل الرابع

المسيح في تأمل الحلاج

﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾ ذَٰلِكَ ٱلْيَوْمُ ٱلْحَقُّ﴾

(السورة ٧٨، آية ٣٩)

قربان جسد معذب على مذبح المشنقة والرضا الفرِح بالألم والموت بدافع الحب، والعلاقة الوثيقة بالله المحب الذي يتكلم في سره الخارق عن المخلوق المحبوب، والعبادة في اتحاد روحي لرب يشع شخصه بأنظار تملؤها النعم فوق ذاته المتسامية، هذا ما يعرضه لنا الحلاج من خلال حياته، وهي حياة متصوف ومبشر وداعية وواجد، ومن خلال احتضاره المرعب. من الصعب ألا يخطر ببالنا المسيح، يسوع الأناجيل والتطويبات والتجلي وجبل الزيتون والصليب.

لكن هذا الإيحاء وهمي. صحيح أنه لا يمكن التأكيد على أنه لم يخطر ببال الحلاج أية فكرة مسيحية على الإطلاق. لكن هناك أمر مؤكد هو أن المسيح الذي تأمل به هو عيسى بن مريم المذكور في القرآن وليس مسيح المسيحيين. كان الله قد اصطفاها "على نساء العالمين" (سورة ٣، آية ٤٢)، أي نساء الأجيال المتعاقبة. "فأرسلنا إليها روحنا"، يقول الرب (سورة ١٩، آية١٧). فحبلت وولدت إبنا. قال عنه الله: " ولنجعله آية للناس ورحمة منا" (سورة ١٩، آية ٢١). ليس يسوع سوى بشرا؛ وهو نبي. مع

ذلك، يتكلم القرآن عنه أحيانا كما يتكلم عن الملائكة: " يا مريم، إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين" (سورة ٣، آية ٤٥). غير أن المقربين هم ملائكة، حسب لغة القرآن. ويسمى يسوع كلمة الله، كما رأينا، أو قول الحق (سورة ١٩، آية ٣٤). وقد تكلم منذ المهد ليشهد على حقيقة ولادته. أما بالنسبة لموته على الصليب، فالقرآن ينفي ذلك. لم يكن الذي صلب إلا رجلا يشبهه (سورة ٤، آية ١٥٧). فهل مات يسوع موتا طبيعيا؟ هذا ليس مذكورا في الكتاب بشكل واضح. في الآية ٥٥ من السورة٣، يقول الله: ﴿يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾. يستعمل فعل توفى بمعنى أن الله يميت إنسانا، لكنه موت كناية عن نهاية سعيدة للحياة. بما أنه لم يصلب، قد يكون يسوع رفع إلى الله، في صعود جسداً وروحاً بعد إتمام رسالته على أكمل وجه. لقد استخلص العديد من المعلقين هذه الفكرة من الآية. أخيرا سيعود المسيح على الأرض سيقوم بدورٍ يوم القيامة. لقد استندت الأخرويات الإسلامية على الآية ٦١ من السورة ٤٣: ﴿ضُرِبَ ٱبۡنُ مَرۡيَمَ مَثَلًا﴾ (آية ٥٧)؛ وجعلته مثلا لبني إسرائيل" (آية ٥٩)؛ ثم نقرأ: " وإنه لعلْم للساعة" (آية ٦١). لقد فسر المؤولون أنه سينزل من جديد من السماء وسيقتل المسيح الدجال وسيقيم الصلاة حسب الشريعة الإسلامية خلف الإمام، ثم سيقتل الخنزير وسيكسر الصليب ويهدم الكنائس ويبيد المسيحيين.

تلك هي المعطيات حسب القرآن والحديث في الإسلام فيما يخص المسيح. نعلم أن الحلاج تأمل بها. بالنسبة له كما بالنسبة للكثير من

المسلمين الآخرين، تبرز شخصية المسيح، الذي هو مجرد نبي، فوق شخصيات كل الأنبياء الآخرين، بكل وضوح، لأنه قديس أيضا. إنه الناسك الذي عاش في الفقر والذي كان يسير على الدروب مبشرا الناس بالله. هذه الصورة عن يسوع هي التي كانت أكثر تأثيرا ربما على الحلاج، في بداية رسالته. لكنه تعمق فيها وهو يتقيد بها، واكتشف معناها وحقق في نفسه كل قيم مثاليتها. وقد أدرك كل قوتها الرمزية ليغذي بها حياته العميقة.

بينما صليب يسوع رئيسي بالنسبة للمسيحيين، هو يختفي حتما من التشبيهية الإسلامية التي انضم إليها الحلاج. صورة المسيح يرسم لها ملامحها الأكثر تمييزا لولادة أبن مريم العجائبية ودوره في يوم القيامة.

ليس ليسوع والد بشري. يشبهه الإسلام، من وجهة النظر هذه، بآدم. لذلك هو خارج الأجيال - إذ نعلم ما هو الدور الإستئثاري للأب في الأنساب العربية -. يتخذ اصطفاء مريم بحد ذاته عندئذ معنى بالغ الأهمية: إذ اختيرت من بين كل نساء الأجيال. يقول القرآن تحديدا: "اصطفاك على..."، ينطوي هذا على فكرة التفضيل في اختيار الأكثر نقاء الموجودة أصلا في فعل اصطفى. خُلِق يسوع بواسطة فعل الأمر "كن"، كما آدم. بالإمكان إذن أن ينكشف أمامه فعل الخلق الإلهي، أكثر من أي كائن آخر. لذلك سيكون الشاهد الحميم على وحدانية الله الذي يبرهن على أنه واحد في خليقته. ستتكرر شروط الميثاق بسهولة

بالنسبة له.. بالفعل يحذر الله الناس من الأعذار التي سيقدمونها يوم الحساب تبريرا لفسخهم الميثاق الأولي والأزلي. سيقولون عندئذ لكن دون جدوى إنهم عملوا كآبائهم من قبلهم. يسوع، من البداية، في منأى من هذا التأثير السيئ لسلالة الأجداد: يمكننا في هذا الصدد أن نلاحظ إنعزاله عن أية عائلة في القرآن. نراه هو وأمه: " وجعلني مباركا أين ما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا، وبرًّا بوالدتي" (سو١٩، آية ٣١، ٣٢). لا شك أنه كتب أن الله اختار أيضا من بين العالمين عائلة إبراهيم، وبالتالي عائلة عمران (والد مريم) المنبثقة منها (سورة٣، آية٣٣). العبارات هي نفسها المستعملة في اصطفاء مريم. مع ذلك، ومهما كانت عائلة أبيها مفضلة، ابتعدت عنها وقطعت علاقتها بذويها: " واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا. فاتخذت من دونهم حجابا" (سو ١٩، آية ١٧،١٦).

إذن يكرر يسوع وضع آدم بالنسبة للميثاق، مع ميزة إضافية: لأن آدم وقع ضحية غموض إغراء الشيطان، بينما المسيح بمنأى عنه، بفضل نذر أمه. لقد وجد الحلاج في يسوع بالتأكيد "مثلا" عن الإتحاد الذي يمنحه الله للقديسين. فالروح المذكور لحظة الحمل مؤول في سياق عقيدة الحلاج عن اتحاد روح القداسة بروح القديس. إذا رفض التأويل الذي يرى فيه الملاك جبريل، تبقى مخاوف المفسرين أمام عقيدة الإنصهار بين الألوهة والإنسانية باطلة: يتجنب الحلاج الحلول الشيعي كما التجسد المسيحي.

لكن إذا كان هذا المسيح المجرد من الصليب يمثل بالنسبة للمتصوف المسلم نموذجا له كل هذه القيمة، كيف يمكن أن نفهم الدور الذي لعبته خشبة التعذيب في تجربة الحلاج الدينية؟ هل يوجد هنا بالنسبة له موضوع تأمل على حدة، أو أنه يبقي على علاقة بالنفي القرآني للصلب؟

يظهر أن هناك علاقة. الموت في الإسلام ليس بحد ذاته عقابا على الخطيئة. بل هو النهاية الطبيعية للحياة. لا يمكن أن يكون له أية قيمة تكفيرية ولا أية قيمة خلاصية. فالمسيح مات (أو سيموت بعد عودته حسب البعض) موتا طبيعيا، مثل كل الناس. تكمن قيمة التصوف حسب الحلاج في الألم، كما يمكن أن تكمن في الموت ليس بحد ذاته لكن بعلاقته بالألم والعذاب. لأن الموت على الصليب تعذيب مهلك، سيكون له مغزى بالغ الأهمية.

طبعا ليس هناك من شيء ثابت مع البشر. كان الحلاج يعتقد أن الألم يطهر أكثر وأفضل من الفرح لأن الإنسان أقل ميلا إلى جعل الألم ملكا له. بيد أنه لا يستبعد أن يتفاخر بشدائده وعذاباته - كما كان يفعل أبليس - عندئذ تكون حالتنا أسوأ من الحالة التي نتمتع فيها لذاتنا باليسر والتي يمكن دائما أن نحمد الله عليها. الصليب ليس إذن الدليل المادي على أن المصلوب إنسان تقي. المشاهدون الذين رأوا المسيح يموت، حسب الإنجيل، لم يهتدوا بفعل هذا المشهد نفسه. بل كان دوي الرعد وزلزلة

الأرض ضروريين لكي تعترف مجموعة صغيرة بأنه إبن الله (متى،٢٧، ٥٤). على كل، اللص الشرير صلب هو أيضا. وفي القصة التي تشغلنا، أولئك الذين كانوا يقفون أمام منصة مشنقة الحلاج لم يكونوا أكثر تأثرا بهذا المشهد. لأنه في ذهن البشر إما أن يمتثل المحكوم عليه للحكم من دون تذمر، فيكون بالتالي صاحب رؤيا أو مجرما متحجرا؛ إما أن يرجع عن كلامه مبررا حكم القضاة، وهذا ما ينتظر منه في الواقع. أما الحلاج فلم يرجع عن كلامه، ولا الشيطان. لا تبرهن آلامه عن شيء. لا بد أن تكون مشبوهة. هل هي كذلك بالنسبة له أيضا؟

قد يقال أنه من الصعب التفاخر بهذه الآلام لأنها كانت تترافق بإدانة وشجب وإذلال علني. لكن هناك مدرسة كبيرة من المتصوفين هي الملامتية كانوا يتوقون إلى أن يعاملوا بشكل مهين. فمن الممكن أن يتفاخر المرء باحتقار الآخرين له، ما قد يشكل الدليل على أكبر قدر من الكبرياء.

يجب الأخذ بالإعتبار طريقة التألم وليس الألم الذي له وجهان. عندما يكون الإنسان سعيدا، ليس من المؤكد أبدا أنه سيتمكن من الإنفصال عن السعادة لكي يتفرغ بالكامل لشكر الله. بينما يتيح الألم إمكانية أن يرضخ المتألم بشكل كامل. لكن كيف؟ يأخذ التأمل في شخصية أيوب أهمية فائقة. "أشعَّ الله في نفس أيوب وكشف له عن أنوار رحمته، ففقد الألم مرارته بالنسبة لأيوب. عندئذ "نادى ربه: أني مسّني الضرّ" (سو

٢١، آية ٨٣). لم يعد لي أمل في مكافأة تأتيني من ألمي وشقائي، بما أن الألم أصبح وطني وسعادتي" (الآلام، ص. ٦٢١). الفرح لا يصبح طاهرا إلا في الوجد. لكن قبل تلقي هذه النعمة الأسمى، الهبة الوحيدة التي يمكن للإنسان أن يتقبلها بكل طهارتها وطهارة قلبه، هي الألم. هناك بالتأكيد بالنسبة للحلاج عدم تناظر بين الفرح والألم، بالرغم من أنه لا يبرره. هو لا يتصرف كعالم نفس بل يتكلم من وحي تجربته. لكن هذه التجربة، يمكن للفكر الحديث أن يفهمها من خلال وصف الظاهراتية. الفرح هو دائما فرح "معنوي". والمتعة دائما "حسية". تشير كلمة ألم، كما كلمة وجع، في آن معا إلى حقائق من الصنفين، المعنوي والحسي. طبعا يترافق الفرح دائما بمتعة معينة يدمجها بوجدانه ويجعلها ملكا له. ولكي يشعر الإنسان بفرح محض، يجب أن يتجرد هذا الفرح من أي أثر حسي وجسدي. عندئذ يمكن أن يُخطَف الإنسان إلى داخل الفرح، كما يحدث له في حالة الوجد. بعيدا عن حياة التصوف، ربما يموت البعض من الفرح من جراء صدمة الفرح المحض. لكن الأمر يختلف تماما عما هو بالنسبة للألم. عندما لا يكون إلا معنويا أو يصبح معنويا صرفا، يكون الألم دائما كناية عن رد فعل الشخص الفردي. لذلك غالبا ما نرى أناسا يعيشون من ألمهم ويكرسون له دون كلل ولوقت طويل طقسا عباديا حقيقيا. إنها جلالة الآلام البشرية. الفرح المحض في التجربة لا يمكن أن يثير مثل هذا الثبات: الوجد نفسه لا يدوم، كما لاحظ الحلاج. صحيح أن الألم الكبير يمكن أن ينخر ويضني ببطء حتى يؤدي إلى الموت. يستسلم

المرء أمامه كما أمام العدو؛ يعترف بالهزيمة ويدع نفسه يتحلل: إذعان سلبي لا يمت بصلة إلى القبول بالموت عند الحلاج وفناء المتصوفين المسلمين عموما. يتطهر الفرح عندما يصبح معنويا صرفا ويشارك في قيم الروح، بينما يؤدي الألم والوجع في هذا الطريق إلى نتائج معاكسة تماما: إما العبادة المرضية لشخص الفرد أو غنغرينة اليأس والخضوع المزيف؛ تختفي الروحانية في الحالتين.

نعلم كم كان الحلاج يترصد ما يعطي خلسة لوجدان الفرد ذريعة إثبات الذات من جديد بعد أن أعلن تخليه عن كل شيء. فهو لا يعني العذاب المعنوي بل الألم الجسدي عندما يتكلم عن قبوله العذابات التي من شأنها تقريبه من الله. عندما يخضع الجسد للتعذيب، يستغرق الوجدان بأكمله في هذا الشيء الغريب الذي يستقر في الكيان ويحتله من طرف إلى آخر، هذه الكتلة من الألم الموجودة بثقلها والتي لا ترحم ولا يمكن التغلب عليها. إذ ليس هناك من تسوية وتصالح مع الألم الجسدي. لا يستطيع الوجدان رؤية نفسه يتعذب ويتلذذ بمشهد ذلك؛ إذ ليس لديه الوقت للبحث عن مواساة ولصنع أساطير مناسبة؛ وهو عاجز عن التجرد وأخذ مسافة كافية ليتأمل نفسه في عظمة ألمه. ينجح ألم الجسد هكذا في التغلب بواسطة طبيعته المجردة على وجود الكائن الواعي الذي لا يطمح إلا إلى مجده الباطل، ولا يسعى إلا إلى التظاهر بشخصية ركيكة ولعب دور رئيسي في لعب وخطب مشهدية. رأى المتصوفون المسلمون كلهم في وعي الذات هذا الذي يسمونه النفس

العائق الرئيسي الذي يجب الإطاحة به والذي يجب اجتثاث أصغر أثر له. مخالفة النفس التي تهدف إلى عرقلة غاياتها ضرورية لكنها صعبة. لأن النفس هي كعزة النفس التي يتكلم عنها لاروشفوكو La Rochefoucauld أو هي بالأحرى عزة النفس بالذات أو العجب، ولا ضيرَ لها أن تكون عدوة نفسها شرط أن تكون. وهي ذات وجهين تعرض نفسها أمام نفسها وأمام الآخرين. يميزها رياء الدجالين. لكن كل حيلها تتكسر أمام العذاب الجسدي. لأن ما يستطيع الصمود بوجه هذا العذاب هو ليس النفس بل القلب - مع أن اللغة العربية لا تقيم المقارنة بين القلب والشجاعة -. عندما تكون النفس مهزومة وفي حال لم يُقوَّ القلب بالزهد والنعمة الإلهية خصوصا، ينهار الإنسان كله في القلق والذعر. وحده القلب، هذا العضو المميز المتأثر جدا باللمسة الإلهية، قادر على تحمل آلام الجسد المضنية.

هكذا لا تزال الآلام المعنوية تستطيع إرضاء النفس؛ أما آلام الجسد فتكشف القلب بكل نقائه وصدقه وبراءته، ويسكن الله الحاضر في سره. مع ذلك، علينا أن نحترس من الإعتقاد بأن القلب يستطيع فعل ما كان يعصى على ألاعيب النفس: كتملك الألم والتصرف به كملكه والتزين به والتفاخر به. كلا! يبقى الألم الجسدي بالنسبة له كما كان بالنسبة للنفس: جسم غريب لا يمكن استيعابه. لكن النفس كانت تريد الإحتفاظ بواجهة؛ وحين انكسرت الواجهة، تم اجتياح النفس. يقبل القلب لأنه يرى في ذلك عطية من الله؛ إنما يعلم أنه لن يستطيع الإستفادة من ذلك،

أو الحصول على أية منفعة شخصية. كان أيوب يقول في تأمل الحلاج: "لم يعد لي أمل في مكافأة تأتيني من ألمي وشفائي". المهم ليس العطية بل الله الذي يعطي، الله الحاضر في العطية والعذاب الذي يغيره الله ويغير الجسد المعذب في الوقت نفسه.

تلك كانت تجربة الحلاج بقدر ما نستطيع فهمه من الخارج. لكن ألا تزال تتيح الكثير من الأوهام؟ كم من ارجال تعرضوا لأسوأ ألوان التعذيب، ولم يكونوا من المتصوفين؟ نعني بهم الرواقيين المتشامخين، وآبيكتيتEpictete، كما الكثيرين من النصوص الذين صمدوا تحت التعذيب وبقوا باردي الأعصاب أمام حبل المشنقة والفأس والمحرقة. هناك مقاومة جسدية ضد الألم، وشجاعة بدنيا لدى بعض الكائنات المخلوقين من قماشة أكثر خشونة أو الأكثر تمرسا بالصبر. إذن ما هي الضمانة التي تقدمها لنا تجربة الحلاج؟ فنحن لانعرف بنية هذا الجسد ومقاومته العصبية.

دون شك. من الممكن أن يكون هناك أفراد لا يمث الألم الجسدي بالنسبة لهم الطابع المهلِّس الذي سبق ووصفناه. هؤلاء قادرون بفعل قوة بنيتهم على المحافظة على اعتبارهم، من دون أن يتحلوا بالشجاعة. لكن هذا ليس بمهم هنا. الألم الذي يتكلم عنه الحلاج ليس الألم الذي نتحمله بفضل طاقة فيزيولوجية أو نفسية-فيزيولجية: طالما هناك رد فعل من الجسد أو من النفس، لا يظهر الألم أبدا تشيء في ذله. تجربة

الحلاج هي تجربة ألم في ذاته، ويكفي إظهار إمكانيتها. بيد أن ما يرمز لها تحديدا، في حقيقتها القاسية والغليظة والتي لا تقهر، هو الصليب. الصليب هو الأداة التي ستحقق أقصى حالة في الألم، تلك الحالة حيث القلب المطهر والصادق سيقبل هذه الهبة غير النافعة والغامضة من أجل القبول بالتالي بعطاء من يسمى تحديدا الوهّاب. ظاهريا يجلب الصليب هذا العذاب الذي حاول الكثير من تلامذة الحلاج أن يبرروه ويفسروه، وهم يجهلون أن الألم لا يُفقَه ولا يمكن تحليله وتوضيحه وإلا لن يكون الألم ألما بعد ذلك -. ذات الألم المستقلة عن المظهر ليست موجودة هنا ألا لتدمير طريقة عيش الوجدان. لذا في الحقيقة يجلب الصليب نعمة إيجابية، نعمة الصدق والصراحة والإنفتاح على حضور الله وفعله وكلمته. لهذا السبب لم يكن على المسيح أن يتكبد الموت على الصليب. بما أنه ولد من غير أب بل مباشرة من روح الله، كان يجسد الصدق في الإيمان والصراحة في الشهادة. يخصص الإسلام للمسيح دورا خاصا في يوم الحساب. شكلت هذه الفكرة موضوع تأمل للمتصوفين. كتب لويس ماسينيون قائلا: "بفضل دراسة الميثاق، وضحت نظرية صورة معقولة عن الله، يمكن لكل مخلوق أن يفهمها، وظهور كائن بشري متجل يعبر يوم الحساب عن الإنجاز التام للميثاق الذي ينطق به الروح القدس متخذا صورة آدم" (الآلام، ص. ٦٨٣). سيكون يسوع هذا "الشكل المتجلي للقاضي" (المصدر نفسه). سيعود إذن إلى حقيقة الإسلام. يقول الحلاج: "سيجمع الله كل الأرواح

المقدسة عندما سيعود يسوع على الأرض؛ سيكون على الأرض عرش مخصص له، وفي السماء عرش مخصص له. الله الذي كتب كتابا يحتوي على الصلاة والزكاة والصوم والحج سيسلمه هذا الكتاب بواسطة بشير الملائكة ويقول: تجلي باسم الملك الأبدي" (الآلام، ص.٦٨٤).

قيل لمحمد في القرآن: إذهب وبشر باسم ربك! الفرق واضح. لم يعد الأمر يتعلق بإعلان كلمة خارجية صادرة عن رب متسام. بل بتجلٍ مضيء للقداسة أمام كل القديسين. لن يكون على يسوع أن يزن أعمال البشر ليعطيهم جزاء مخلوقا مناسبا لأعمالهم فحسب. إضافة إلى هذا الحكم الخلقي والقضائي، سيكون هنالك حكم روحاني هو تجل للحكم الأول. الأعمال الحسنة المخلوقة لا يمكن أن تقابل إلا بمكافأة مخلوقة. لكن بالنسبة لأولئك الذين توصلوا إلى مشاهدة الله في حبه الخلاق سيتلو يسوع في نور صاف حكم الحقيقة الذي سيأتيهم بزيادة من النعم غير المخلوقة والمجانية، ألا وهي رؤية الله بالذات.

إذن اختيار يسوع ليكون هذا الحاكم لم يتم على أساس أنه نبي؛ فهو لا يختلف عن باقي الرسل بما أن رسالته بحد ذاتها مشابهة لرسالة الآخرين. لكن يسوع قديس وتظهر قداسته في صدقه. قبل الحساب سيطرح الله على الأنبياء سؤال الصدق. وسيسألهم عن سبب رسالتهم. سيبقى الجميع صامتين ما عدا يسوع، لأنهم لم يكن عليهم سوى فرض التبشير؛ كان لسانهم صادقا لكنه لم يكن موسوما بالصدق إلا من جهة

واحدة. وحده يسوع يستطيع الإجابة لأنه " الإنسان الوحيد المولود فقيرا في ذاته إزاء الله، وبما أنه هو وحده لم يكن له عامل تفريد آخر سوى روح الله. ما يؤول إليه القديسون الآخرون بتحول النفس إلى روح وانبعاثها التدريجيين، بواسطة الروح الذي يطهرهم، قد آل إليه يسوع منذ ولادته بالذات ومن أول مرة. هو ثمرة كن! الصرفة. كان الروح القدس له وحده المنظم الوحيد لجسده بصورة دائمة..." (الآلام، ص. ٦٨٦).

إذن المسيح هو الهادي المثالي وقاضي القديسين، بفضل النعم التي أعطاها له الله منذ تكوّنه من نفحة الروح القدس. لم يصلب، لكن الصليب الذي لم يعلق عليه هو نفسه، يبقى مع ذلك، بالنسبة للقديسين الآخرين، رمز البلايا القصوى التي بواسطتها يقربهم الله منه. يشير الصليب إلى السبيل الذي يجب سلوكه أو بالأحرى - إذ ليس هناك من سبيل فعلي يؤدي إلى حيث يدعو الله أحبابه - يدل على خط الفصل بين حكمين، الحكم الذي يجزي الأعمال بمكافآت مخلوقة والحكم الذي يجعل حقيقة الحب الخلاق تسطع. كما يعبر الصليب عن الفناء الحقيقي والتجرد الكامل من الذات في الرضوخ التام للفعل الإلهي. لهذا السبب كان الحلاج يقول أنه سيموت على ديانة الصليب. لا يوجد صليب للمسيح بما أنه ليس هناك مسيح على الصليب. مع ذلك التحق المتصوف الإسلامي بنموذج القداسة الذي أعطاه المسيح عبر الصليب من الدفعة الأولى.

سبق ورأينا كيف وجد الحلاج، بواسطة فقهه الصوفي، حلا للمسألة الصعبة في التوفيق بين تسامي الله الخالص والخلق والوحي، في الإسلام. نستطيع الآن أن نعطي هذه المسألة شكلا أكثر دقة وأكثر واقعية بمعنى ما وأقل تجريدا. يطرح الطبري في تفسيره للقرآن، سؤالا تركه من دون جواب: جاء في الكتاب: الحمد لله! إنما القرآن هو كلام الله. إذن الله نفسه ينطق عبارات الحمد هذه؛ إنه يحمد نفسه ويمجد نفسه. لكن الله ليس هو من يمجد ويحمد، بل هو الذي يُمجَّد ويُمدَح! ماذا يجب أن نرى في هذه الصعوبة؟ عدل الطبري عن إنشاء عقيدة متنسقة. وقال أنه يجب الإبقاء على هذه الأنوال بالرغم من أنه يستحيل التوفيق بينها. نفهم أن يعتصم، مثل الكثيرين من المسلمين، بلاأدرية تحترم السر الإلهي. أما الحلاج فأراد بالنكس أن يفهم كيف يمجد الله ذاته ويمدحها. وقد فهم ذلك عندما أصبح الشاهد على هذا المديح وهذا التمجيد بفضل العون الإلهي. يمجد الله بصفته شخص جلالة ذاته. لكن الشخص هو جوهر الذات، هو الحب. يحب الله كماله، وفي هذا الحب، يتجاوزه وينيره. يخلق ويمدح نفسه في خلقه بموضوع مخلوقاته. يكون هذا المديح هكذا في متناول الإنسان: ن يصبح الإنسان الكائن المخلوق الحصري الذي يحمد الخالق نفسه عن خلقه، تلك هي غاية الإنخطاف أو الوجد.

إن فعل الخلق لا يقتصر على وظيفة فَطر ثانية بالنسبة للذات الإلهية، بل يترسخ في ما هو أكثر خصوصية لدى اللهوفي حبه. الكائنات

المخلوقة، أكانت أجسادا أو أرواحا، ليست إذن ظلالا يجب تبديدها. فطابعها العرضي كمخلوقات يعرضها للخطأ والوهم. لكن لا يليق بأن تُدمَّر لاجتثاث الزهو الذي يسكنها. يجب تغييرها. الفناء هو غاية الزهد الذي لا يهدف إلا إلى محو الإعتداد المزيف للأنا السيكولوجي، وميله إلى استعمال الجسد للتمتع به وبلوغ أهدافه الخاصة.

الفاتحة أي السورة الأولى في القرآن التي تتلى في الصلاة تبدأ بحمد الله رب العالمين، مالك يوم الدين. يحمد الله ذاته مرتين لفعل واحد: من جهة لخلقه كونا هو ربه بالصفات السامية لذاته المنيعة؛ ومن جهة أخرى لخلقه هذا الكون بحيث يكون الإنسان فيه الشاهد على فعل الرب وبحيث يمكن أن يصبح الصديق أو الحبيب الذي يحدث نفسه عنه في حبه إلى أبد الأبد، بعد أن جعله فضل الله صادقا.

التوحيد العميق لطرفي الحمد الإلهي الذي تعرضه الفاتحة للمؤمن فتدعوه هكذا إلى القداسة، يبدو أن هذا ما كانت عليه نتيجة سعي الحلاج. هكذا كان يكمل محمد بيسوع (يسوع الإسلام) ويكتشف في الرب القدير والمنيع الذي يحكم من عليائه مخلوقاته البعيدة بقضائه المحتوم، الملك الذي يحيط نفسه بالمقربين. لكن الله ليس هذا الملك صديق البشر إلا لأنه الرب الرهيب. يبشر القرآن خصوصا بالتسامي ولا يظهر ملكية الحب إلا قليلا. بالفعل يجب أن يشعر الإنسان بداية في داخله بعزلته كمخلوق منبوذ في هذا العالم في أقصى طرف من فعل

الخلق؛ وأن يشعر بعرضية وعدم ثبات وجوده الخاص وبلاواقعية قدرته وهشاشة نشاطاته. يجب أن يعلم أن الله وحده هو القادر القدير ووحده سيّد فعله والوحيد الفاعل. لكن الله هو أكثر من هذا كله، وهو يظهره في إنزاله للشريعة. لأنه رب بالنسبة لمخلوقات تدين له بكل ما هي عليه في ذاتها؛ لكنه ملك، هو، بالنسبة لمخلوقات يدعوها لتكون كما يتصورها شخصيا في صميم حبه الخلاق.

الخلاصة

ربما استغرب البعض في نهاية هذا البحث إصرارنا على القول، على غرار لويس ماسينيون، إن الحلاج متصوف سني. أليست ميزة العقيدة السنية أنها تلتزم فقط بنصوص القرآن والسُنّة أي أحاديث النبي التي تناقلها رواة وصيغت بعبارات ثابتة لا تتغير. هذا الدين المتعلق بحرفية النصوص استطاع أن ينتشر هنا وهناك بتأثير المؤولين الذين كانوا دائما حذرين جدا على كل حال. وقد قبل بتشكل فقه دوغمائي سمي الكلام. استبطان الشريعة وإضفاء طابع روحاني عليها وإنشاء علم للزهد والتصوف له طابع أخلاقي واضح، كالذي نجده في مؤلفات المفكر الكبير للإسلام السني، الغزالي. استطاعت نظرية المتصوفين أن تتجاوز الحقيقة الأخلاقية المحضة فتضمنت معان وجودية. إدعاء تخطي الشريعة، ليس فقط لاكتشاف قيمة أكثر عمقا لكن أيضا لبلوغ نوعية من الحقيقة نعرف أنها غير قادرة على بلوغها، أليس يعني ذلك الإندراج فورا في صفوف الضلالة أو الهرطقة الأفظع؟ إنما هذا ما فعله الحلاج.

مع ذلك، يجب اعتباره سنيا قبل أية مقارنة مع الأدريين الباطنيين. لا أحد يجهل أنه يوجد نوع من الإستمرار للغنوصية أو الأدرية التي نجد مواضيعها غير معدلة بالعمق من عصر إلى عصر بأشكال تنكرية مأخوذة من الأديان والفلسفات المحبذة في البلدان والعصور حيث تظهر هذه المواضيع. كما كان هناك غنوصية وثنية وغنوصية مسيحية، كذلك ظهرت غنوصية إسلامية. لم يعد القرآن، كما التوراة والإنجيل من قبل، إلا بمثابة ذريعة لتأويلات رمزية تجعل النص يقول ما تريده هي، أو بالأحرى تنسب له عقيدة نشأت من قبل، من خارجه ومن دونه، وحقيقة مزعومة نقلها كبار المعلمين إلى البشرية منذ فجر الكون. يضع التعليق الغنوصي جانبا ما يشكل الأصالة الخاصة للكتب المقدسة التي يقترح كشف لغزها الخفي ويستبدل رسالتها الحقيقية بمجموعة صور تدعي الرمزية وتؤكد أنها تحتوي على معارف الكون الأكثر سرية لكنها، في الواقع، تثير العجب باعتباطيتها وهزالها وميلها الساذج إلى السر الإعتباطي والخوارق. هذا لا يعني أن الأدريين ليس لديهم مشاعر حدس عميق، لكن لهذه المشاعر المسبقة قيمة بحد ذاتها تعود إلى عبقرية إنسان خاصة، وبالإمكان فصل هذه المشاعر بسهولة ودون ضرر عن ركام العقائد الباطنية. لم يقع الحلاج في فخ هذه الأنوار البراقة؛ رفض أسباب الراحة التي ربما تقدمها له هذه النظم الجاهزة. فلديه تجربته وهو يبحث فعلا عن المطلق. لا يكتفي بمعرفته ويفهمه بالتعلم، حتى ولو استغله فيما بعد لحسابه. والقرآن بنظره له قيمة أصيلة لا يمكن استبدالها.

وهو لا ينوي إخفاءها لاستبدالها خلسة بعقائد لا تمت للقرآن بصلة. فإذا تجاوز الشريعة يفعل ذلك بواسطتها ومن ضمنها. وإذا سبق النبي، فذلك بالقبول بتبشيره وبالإستجابة لدعوته.

لقد رأى الحلاج في القرآن ما لا يُلاحَظ إلا نادرا، أكان من قبل المسلمين أو من قبل دارسي الإسلام. نص الشريعة، الوعود والتهديدات التي ترافقه لتثبيت مصداقيته، ومقاطع الوصف الأخروي التي تتوج الكل، ثم استذكار المشرِّع القدير وخالق كل ما ليس هو، وبالتالي سيد ورب مطلق، هذا ما لا يخفى على أحد. هذا ما سمح بتصور إله منعزل تماما في وحدة تساميه، عال وبعيد بحيث لا يظهر سره الخاص. لكن، إذا كان النص القرآني يشجع دون شك مثل هذا العلم اللاهوتي، فهو لا يعبر عنه مطلقا بهذه الطريقة الحصرية. هذا الفقه غير موجود في رسالة محمد، إنما هو من صنع أناس لا يهتمون إلا بالمظهر الأكثر تأثيرا والأكثر بروزا في الوحي. نلاحظ أيضا أن الحلاج لا يسعى إلى اكتشاف مغزى أعمق له: إنها نصوص يفهمها طوعا بحرفيتها، على غرار فقهاء أصيلين. فهو لا يسند بحثه الصوفي على معنى خفي قد يكشفه التأويل. كلا! بل يرى نصوصا أخرى غاية في الوضوح بالنسبة له وتعْلِمه بأن الله يدعو الناس بواسطة الشريعة لكن متجاوزا إياها، إلى شيء آخر غير الطاعة السطحية البحتة.

كانت غاية النبوءة الإتيان بوحي الشريعة، وكانت مهمة محمد

التركيز على أهمية الطاعة الخالصة لأن الله يأتي إلى الناس حيث هم وفي الوضع الذي يوجدون فيه، أي في حياة منشغلة بالأعمال المادية والهموم الزمنية ويكلمهم بداية باللغة الوحيدة التي يفهمونها. هي لغة الأمر والنهي والوعد والوعيد. لكن في القرآن نفسه، وإلى جانب كل هذه الإرشادات، يعطي الله التعليمات الضرورية لمتابعة المسير بعد الإستجابة للنداء الأول. لقد رأى الحلاج في القرآن أن ليس كل شيء خاضعا لصورة إله مشرع فحسب. لقد أبرزنا في رأس كل فصل من الكتاب بعض الآيات التي ترينا ما كان قد انجلى له. إذا كان المؤمن مدعوا أحيانا إلى أن يفهم الله تبعا للشريعة، أحيانا أيضا يوحى إليه أن الشريعة في حقيقتها الكاملة يجب فهمها تبعا لله. كُتِب: "لو يعلمون!" أو "لعلكم تعقلون!" ما هو هذا الذي يجب فهمه ومعرفته؟ الشريعة؟ لكن الشريعة هنا، منزلة بلغة عربية واضحة ومن دون اعوجاج. إن الله هو الذي يقول ذلك. إذن أليس هناك شيء آخر بإمكان الإنسان أن يعرفه وأن يفهمه ربما؟ إنه هذا العلم الكائن "إلى جانب الله" والذي يقوم بدور كبير جدا في تأمل الحلاج.

القرآن نفسه يدعو قراءه إلى تجاوز الشريعة التي يعطيهم إياها بواسطة النبي؛ ويطيع الحلاج عندما يشرع في استكشاف الأسرار. والإله الذي يكتشفه في روعة مجده، عند نهاية حياته، ليس سوى الإله الذي سمع نداءه البعيد عندما كان يصغي وهو طفل صغير إلى تلاوة القرآن. لهذا يكون الحلاج سنيا.

لا يخلو إسلام الحلاج من أصداء مسيحية بالرغم من أنه لا يمكن اكتشاف أي تأثيرمباشر للمسيحية. هذا الله الذي يخلق بدافع الحب، والذي يحدث نفسه عن مخلوقاته وينشئ هكذا شخصيتهم الحقيقية في سر شخصه ويجمعهم في ذاته ليكشف لهم في كلمة حبه عن سر كيانهم وسر الخلق، هذا الله الذي ينظر في الأزل بشكل الناسوت ويتمتع بذلك، مؤنس بشكل غريب، من دون أن يفقد شيئا من جلاله وتساميه. بتخليه عن الوحدة المنطقية والدقيقة للشرعوية الفقهية الإسلامية، كان الحلاج يجد في إلهه حياة حميمة لا تنفرها عقيدة الثالوث بقدر ما تنفر النظرية التقليدية للتوحيد الصارم في الإسلام السائد. لكننا لا زلنا بعيدين عما يكوِّن أصالة الوحي المسيحي. بإمكان المسيحية إنشاء حياة تنسك وتبريرها وهي لا تنتج عنها، أي أن الملامح الأساسية لعقيدة المسيحية ليست محكومة بتجربة مميزة ولا مجبرة على تلبية متطلباتها. تؤسس المسيحية وتبرر شخصية كل إنسان وتعرض له سبيلا أونطولوجيا للخلاص. لكنها قبل كل شيء مأساة إلهية تفسر المأساة الإنسانية وتحلها. حتى لو أراد الحلاج أن يبشر كل الناس بالحقيقة الكاملة، حتى لو رغب بأن يشهد بوجه الجميع، لم يكن مع ذلك قادرا على أن يبحث عن المطلق في مكان آخر غير خط حياته الخاصة.

هل كان يستطيع إنقاذ البشر؟ سبق وقلنا ما يلي: كما كان وضع النبي أيضا، لم يكن عليه أن ينقذهم، بل أن يشهد فحسب. هذا يبقى إسلاميا جدا. حقيقة المأساة التي سلكتها البشرية جمعاء تتحلل إلى

مجموعة حالات مستقلة تمثلها حياة كل إنسان. لكن هل يكفي أن يكتشف الإنسان، بنعمة خاصة، جذور كيانه الأونطولوجية، حتى ولو كان مقتنعا بأنها جذور كل الكائنات الأخرى؟ ربما اعتقد الحلاج ذلك. كما اعتقد الكثير من المسيحيين ذلك. لكن مسيح الأناجيل يعلّم أن الإنسان لا ينقذ نفسه وحده، وأن سر الخلاص هو سر الإنسانية جمعاء وأنه يتجذر في سر إلهي بما أنه مرتبط بسر إله تحول إنسانا. لهذا السبب لا يترك إسلام الحلاج مكانا للتاريخ، وكذلك الإسلام التقليدي.

طوّر تصوف الحلاج المعتقدات الإسلامية وقربها من بعض المعتقدات المسيحية. هذا التطوير يعني بشكل خاص صفة الحي التي كشفها القرآن في الله. ماذا تعني هذه الصفة؟ بالنسبة للمعلقين أو المفسرين الذين تأملوا بها، أمثال فخر الدين الرازي، تشير فقط أن الله لم يخلق بضرورة الطبيعة وبالفيض، بل عقب قرار شخصي وإرادي. لا تكشف لنا هذه الصفة أي شيء من حياة الله الحميمة، إذا فهمت بهذا المعنى. أما الحلاج، فقد دخل، بتجربة الوجد، إلى العمق الإلهي على مستوى فعل الخلق هذا الذي يبنى داخل شخص وفي الحب. هذا تطور بالغ الأهمية. لكن يبقى المطلق حسب الحلاج مطلقا إسلاميا. سيطول الحديث إذا وضحنا كل ما يميزه عن المطلق المسيحي. سنقول باختصار أن الكائنات المخلوقة هي النقطة الأخيرة في الخليقة بنظر الإسلام. وعلى الإنسان أن يعود بسير تراجعي إلى نقطة الإنطلاق الأصلية أي إلى قضاء الله بالنسبة للبعض، وإلى حبه الشخصي بالنسبة للبعض الآخر.

فالخليقة باعتبارها بحد ذاتها، كمجموعة الكائنات المخلوقة، لها غايتها بالذات: فقد دبر الله كل شيء تلبية لحاجات الحياة الدنيا؛ هذه الحياة، بصفتها كحياة، ليس على الإنسان إلا أن يعيشها وهو يتذكر ببساطة قدرة الخالق وسخاءه ويحمده ويعترف أن كل شيء يأتي منه ويطيع كل الوصايا التي أعطاها كشروط لكسب حياة أخرى في الجنة. ومن يسعى إلى المزيد عليه أن يرجع فحسب إلى مبدأ وجوده ومصدره، إلى ما يجعله كائنا ويشكل بذلك الأساس الحقيقي لكيانه. التصوف في الإسلام لا يفعل شيئا آخر سوى نقل نزعة تميز الإسلام بالعمق: هي نزعة تعيد المثال الديني إلى البدايات حيث كان الفعل الإلهي في البشرية يظهر بوضوح في إرسال النبي. إن عهد الله للشعب الذي يوجه له رسالته، عندما يندرج في التاريخ كنقطة اصطدام شعاع إلهي بالأرض، يصور بوضوح الميثاق الصوفي الأصلي الذي يسعى المنتشي إلى استعادته. أما بالنسبة للمسيحيين، فلا شك أن الخليقة هي غاية فعل الخلق لكنها بحد ذاتها بداية محكومة بغاية تتخطاها؛ فهي خليقة من أجل... العالم المادي مخلوق للإنسان، والإنسان مخلوق لله. الوعد الذي ينطوي عليه العهد الإبراهيمي القديم والذي تحقق عبر المسيح، ليس الوعد بمكافأة الطاعة ولا دعوة إلى إيجاد نبع الوجود في الله: بل هو وعد بحياة تفوق الطبيعة وبمشاركة في حياة الله الحميمة. هذه الغائية التي تميز المسيحية وتضفي معنى إيجابيا على فكرة "نهاية" العالم لا تنفصل عن مخطط الخلق الذي يتكوَّن في الحميمية الإلهية. لقد كان الحلاج على حق عندما ربط

الخليقة أو الخلق بالحب بشكل وثيق. لكن، ألم يربط الحب بالخلق بشكل مفرط في الوقت نفسه؟ بشّر القديس يوحنا بأن الله حب. حتى إذا خلق بدافع الحب، فهو لا يقترح على المسيحي أن يلاقيه على أنه خالق فحسب بالعودة إلى أصول كيانه، بل يكشف له عن قدر يوجد أمامه وليس وراءه. يجعله يسلك سبيل التطهر ويغنيه بنعمه بما يفوق إمكانيات طبيعة مخلوقة وآمالها. إن البشرية جمعاء هي التي يجعلها تتقدم على صعيد روحاني مختلف عن صعيد الخليقة بحيث، في نهاية النهاية، لم يعد الله يظهر كخالق - كان يظهر بهذا الشكل البدائي أيام التكوين - بل يتخذ صفة الله الحب والأب، أب الناس لأنه، في حبه ووحدة الروح القدس، يولد الإبن إلى أبد الآبدين.

لقد عاش الحلاج تجربة تضفي معنى على نوع من الحميمية الإلهية. حتى أنه يتكلم عن سر الحميمية. بيد أنه يبقى، بنظر المسيحية، دون سر الله، إذ لا يدرك المبدأ الجوهري للأبوة الإلهية. ففي تزهده التراجعي لا يرى شيئا ما وراء الخالق. فميزة الإسلام هي تحديدا أنه ينفي إمكانية أن يتوق الإنسان بنظره إلى مثل هذا البعد، بل لا يسمح بذلك. يصح هذا إذا لم نقبل بالوعد بمعناه المسيحي، وإذا لم نؤمن بأن الإنسان مقدر له أن يصبح شيئا آخر غير المخلوق الذي أعطاه الله أن يكون.

لكن هذه الفكرة الأساسية في المسيحية هي أمر فظيع وبغيض بنظر الإسلام. لم يكن بإمكان الحلاج ولا أي مسلم القبول بأقوال القديس

بطرس وهو يتكلم عن المسيح الذي حقق الله من خلاله وعودا كبرى وثمينة لكي نصبح بها مشاركين بالطبيعة الإلهية.

آراء حول الحلاج

يبدو أن طبعه أو فكره كان غريبا وغير ثابت. يمكن رؤية عدم الثبات هذا في عادته تغيير زي ثوبه باستمرار. الشاعر الفارسي فريد الدين العطار، مؤلف كتاب مذكرات القديسين، والذي يكيل له المديح، لم يمتنع عن الإقرار بالطابع القلق والجريء لنظريته الفقهية...

لا نعرف بشكل واضح العقيدة التي بشر بها الحلاج. يسمح لنا الكلام المنسوب إليهم بالإعتقاد أنه اعتنق مذهب الحلولية أو وحدة الوجود، وأنه تبنى طريقة الإسماعليين في الفلسفة. كان يدعي أن الإله يسكن فيه ويقول: "أنا الحق"... عندما أثار تبشيره الذائع الصيت حفيظة الخليفة، ألقي القبض عليه عام ٣٠١ هجري، وعلق على عامود التشهير عند إحدى بوابات بغداد وعليه هذه الكتابة: " هذا رسول من رسل القرامطة". بعد إنزاله من على العامود، أدخل السجن حيث بقي ثمانية أعوام. لكن لم يهدأ الهياج الذي أثاره، فحكم عليه بالموت عام ٣٠٩...

إن فظاعة التعذيب الذي أخضع له المتصوف الحلولي تدل على

حجم التأثير الذي كان له والخطر الذي قد يتعرض له الإسلام من مثل هذه الدعوات. لكنها تدل من جهة أخرى على أن الإسلام الحنيف كان قد أدرك ذاته بخصوص التصوف، ووجد نقطة ارتكاز لمقاومة الحلولية.

كارا دو فو، الغزالي، باريس، ص ص. ١٩٨ - ٢٠٠

التعريف الشائع للتصوف الذي وضعه الحلاج: "حصة الإنسان الغارق في وجد الحب هي إفراد الواحد الأحد"، يعني أن المتصوف يغرق في الله عميقا لدرجة لا يبقى سوى الله. إفناء كيانه الشخصي، هذا هو هدف المتصوف الذي يذوب في الله (الفناء= النيرفانا البراهمانية) بسبب غياب دراسة عقيدة الإفراد، تبقى ترجمة هذا التعريف البسيط لكن الهائل بمثابة لعثمة طفل أو تلمس حائر في الظلمة. تعني في الوقت نفسه أن اغرق في الله لا يمكن أن يحدث بالفعل لأنه لا يمكن أن يوجد أي فرق حقيقي بين المتصوف والله. ما يريه الحدس الصوفي هو فقط أن ليس هناك كائن سوى الكائن الإلهي وأن حالة الإفناء في الله هي بالتالي معطاة مسبقا. فهي لا يمكن أن تتكرر بعد ذلك.

أعطى الحلاج للتصوف الإسلامي هذا الإنجاز الأخير الذي هي الأدرية: وقد احتفظ بها منذ ذلك الوقت.

(ملاحظة تناقض نظرية ماسينيون وترجمته) لا يجب نسب الإفراد إلا لله. لكن يصور هنا (في ترجمة الطواسين لماسينيون) على أنه خاص

بالمخلوق لا بل كنشاط للمخلوق... الإفراد هو حالة الله في الثبات، وليس نشاطا للإنسان.

ماكس هورتن،

ميونخ، ١٩٣٤، ص. ٢٤٦، وملاحظة

٢١٥، ص. ٣٦٠.

الإفراد فعل بشري وليس إلهيا يختار موضوعه ويحدده على حدة ويفصله عن كل موضوع آخر ليبقى وحده معه...

هناك نص للحلاج حفظه الكلابضي يطبق هذا الحكم بعبارات لا لبس فيها: "التوحيد هو أن تتلخص في وحدتك وذلك بإعلان وحدة الله وهكذا يكون الله هو الذي يجعلك شاهدا على ذاتك!"

هذا الرأي هي مناقضة للحلولية قدر الإمكان، إذ تجعل الله نفسه يؤكد على الخلود الشخصي لمخلوقه الذي هو صورة حقيقية عن وحدته، وحدة مستقلة وماهية بسيطة وجوهر فرد.

ل. ماسينيون، الآلام، ص. ٣٢٦، ٣٢٧

يسوع الذي يصوره الغزالي هو مثال للفقر والتزهد...

متصوفون آخرون، مثل إبن عربي سيدفعون بعلم المسيح الإسلامي إلى الأمام. مكررا شعور الترمذي الحدسي بعد أربعة قرون، اعتبر إبن عربي المسيح بمثابة خاتم القداسة الكونية ومنحه دورا عابرا للتاريخ

نوعا ما ولا يمكن مساواته...

إنما قبل الغزالي الحذر جدا (توفي عام ١١١١ ميلادي) وقبل إبن عربي (توفي عام ١٢٤٠)، كان الحلاج قد كرر في جسده آثار الحب: فقد مات بعد تطابق ساعاته الأخيرة مع ساعات المسيح الأخيرة: إتهامات وشهود زور وجلد وصلب والغفران للأعداء...

ميشال حايك، مسيح الإسلام،

باريس ١٩٥٩، ص. ١٨-١٩ .

يرى الحلاج مع الجنيد في تجربة التصوف إتحادا بالله لكنه يقوم بخطوة إضافية إذ يقول أنه بالإمكان اعتبار المتصوف وهو في هذه التجربة بمثابة الله المتجسد، ويقدم مثلا على ذلك، ليس محمد، كما يمكن أن نتوقع، بل يسوع. لم يدع الحلاج قط الألوهة لذاته، مع أن قضاته فهموا قوله "أنا الحق" على هذا النحو، فكان سببا في موته. يمثل الحلاج وهو في ذروة النشوة، حتى قبل أبي يزيد، نموذج الصوفي "الثمل". فهو غارق ومصادر في خدمة المشيئة الإلهية، كما يتصورها، لدرجة أنه لا يولي أي اعتبار للنتائج المعلومة. تحيطه أسطورة موته بهالة من النبل الفائق وتحتمل المقارنة مع رواية الصلب المسيحية التي قد تكون خطرت ببال الحلاج وسط عذاباته.

ج. اربري، الصوفية

دفاتر الجنوب، ١٩٥٢ .

قد تكون كثيرة نصوص الحلاج التي يمكن أن نجد فيها الشهادة المعاشة لنوع من الفراغ والعزلة. المأخذ الذي يأخذه كتاب الطواسين على إبليس ليس كونه خاض هذه التجربة بل كونه استمتع فيها: أي باختصار أن يكون قد سمح لعزلته الشخصية المكتسبة (التفريد) أن تغطي على الإفراد الإلهي. يتذمر الحلاج من هذا الأنا الذي يحتار بينه وبين الله ليس فقط في بداية سيره نحو الله بل قبل ذلك بكثير عند التجرد من كل المخلوق. قد يساء فهمه جدا إذا اعتُبِر ذلك تعطشا للإستغراق الحلولي. فمن جهة، لا يكمن الأمر في محاربة عودة على الذات قد تفسر خيانة للإغراءات الإلهية، فهذه المرحلة قد تم تجاوزها والأنا الذي يتذمر منه الحلاج يظهر بالأحرى على شكل عقدة أونطولوجية. ومع ذلك، يجري البحث عن انصهار حب وليس عن انصهار جوهري. كل مسيرة الحلاج محكومة بهذا الحديث المذكور في رواياته: "لا أحد يعبد الله بفعل يروق له أكثر من أن يحبه..."

دم الجسد أو الروح هو ثمن تحول العزلة المغلقة إلى عزلة منفتحة، وتحول التفريد إلى إنفراد، هذا التبديل السري الذي ربما ترمز إليه الإستعارات الخيميائية المتكررة عند الحلاج.

لا أقصد أن أقول هنا أن الحلاج عرف شكلا نموذجيا ولا أنه عاش تجربة كاملة من التصوف الطبيعي. أعتقد فقط أنني أجد في أعماله أثرا عن حركة انتقام الذات من الذات الخاصة بالتصوف الطبيعي. لا

بد أنه شعر بجاذبيتها بما أن "نيران التجريد تسكر". لكن بما أن كل شيء تنهيه تجربة حب فوق الطبيعة للقرابين الحرة، أدرك بسرعة الخطر الذي يمكن أن تسببه العزلة الكاملة لعطشه لله. والألم الذي يتقبله بتواضع ويحبه كان بنظره مفتاح تخطيه لذاته...

إن إغراء العزلة المغلقة قد تحطم بقدر ما استمر صدق تجربة فوق الطبيعة بدفع الروح نحو أحد آخر غير الذات سمح لها بألا تعتبر سكر التجريد أو التفريد اتحادا إلهيا، بل أن تترك الإنفراد، هذه العزلة الإلهية المؤلمة، يفعل فيها.

ج. س. أناواتي ولويس غارديه،

التصوف الإسلامي، فرين، ١٩٦١.

محطات في حياة الحلاج

٨٧٧- في سن العشرين التقى الحلاج المتصوف الجنيد.

قال جنيد: "إطرح السؤال الذي تريد"

سأل الحلاج: "ما هو الفرق بين الطبيعة الفردية (الخليقة) والشكل الجوهري المطبوع في الإنسان (رسوم الطبع)؟"

أجاب جنيد: لا أرى في قولك هذا سوى فضول متطفل. لماذا لا تسألني عن الذي يدور في نفسك، وعن رغبتك في المعارضة أو في تجاوز أقرانك؟"

سكت الجنيد برهة ثم قال له: " أية مشنقة سيلوثها دمك؟" - عندئذ، بكى الحلاج ثم غادر.

إنما هو سؤال خطير جدا بالنسبة لمتصوف بما أنه يقابل بين الكائن المحدد في شكله عند نهاية الخلق، والفاعل الذي يقوم بنشاط إرادي قد يصبح الصورة الواضحة والحية (ل. ماسينيون) لنشاط الخلق.

٨٩٥- أثناء رحلة حجه إلى مكة، قطع معلمه المكي علاقته به قائلا: "

لو كان تحت سلطتي لقتلته بيدي". ولعنه لأنه كان قد تلا أمامه آية فادعى الحلاج أن بمقدوره تأليف آية مثلها.

في الواقع، كان الحلاج يرسم نظريته عن المشاركة بكلمة الله الذهنية (كلام نفسي). لم يكن يقصد أنه قادر على كتابة قرآن، لأن هذا الكتاب يشكل معجزة لا يمكن لأحد تقليدها (إعجاز القرآن)، لكنه قصد أنه قادر على أن يكون أداة لمعجزة (ماسينيون).

٨٩٧- القطيعة مع الصوفيين. لا يؤمن معلموه بقيمة وحيه الباطني. ويعتقد الحلاج أن حالات التصوف التي كانوا يعيشونها ليست سوى مزايا بشرية بينما يرى فيها جنيد نعما إلهية صرفة. أراد الحلاج إزالة هذه الفضائل الوسيطة (إسقاط الوسائط) لإفساح المجال أمام الإنصهار الفوري بالذات الإلهية. قال له جنيد: " أنا لا أكوّن جماعتي من أناس مجانين لا يشاركون بصدق في حياة أصحابهم... أرى في كلامك الكثير من الإدعاء والعبارات غير المجدية."

٨٩٩- ٩٠٢. - أسفار بهدف التبشير. كانوا يشكون أنه مبشّر من القرامطة ويفتعل الإضطرابات السياسية. تقول وثيقة قديمة جدا: " يقال أنه بشّر في بداية حياته العملية للحصول على أصوات تأييد للمتحدرين من بيت علي."

٩٠٥- رحلة إلى الهند. اتهم بأنه يمارس السحر الأبيض. كان عالم

الحساب أحمد الحاسب قد أخبره أبوه بأن الحلاج كان قد صرح أنه ذاهب إلى الهند لتعلم السحر. "كان على الشاطئ كوخ يسكنه رجل عجوز سأله الحلاج: "هل يعرف أحدكم السحر؟" عندئذ أخذ العجوز كبيبة خيوط وأعطى طرف الخيط للحلاج ليمسك به ورمى الباقي في الهواء: فتحول إلى قوس صعد عليه ثم نزل وسأل: "هذا ما تسأل عنه؟" - نعم. قال العجوز: - هذا ليس سوى القليل من علم معلميا". ويضيف الراوي نفسه: "عندما عدت إلى بغداد بعد ذلك؛ علمت أنه كان يدعي القيام بأشياء خارقة. ويقال أنه كان يتعمل مع الجن وكانت تنقل حوله أخبار كثيرة".

٩٠٨- السكن في بغداد. اتهم لأنه قام بالدعاية للعديد من معجزاته. مثلا: كان خارجا من الحمام عندما صفعه أحد خصومه. "لماذا صفعتني؟" - أمرني الحق بذلك. - بإسم هذا الحق إصفعني مرة أخرى". وعندما رفع الرجل يده ليصفعه، تجمدت.

ماذا وراء هذا الأمر؟ أهي أوهام معجبين ساذجين؟ أم إشاعات ينشرها خصوم دهاة؟ هل صدق الحلاج فعلا أنه قادر على اجتراح العجائب، لا بل على اجتراحها؟ من الصعب الإجابة على ذلك. على كل حال، هذه المرة تخلى عنه الصوفيون تماما: إذ كان ما يحدث منافيا لعلم الدين الصوفي. كان الحلاج يدعي أنه بلغ مرحلة كان يجب أن تدمر فيها شخصيته. إنها كما يقول ليس

ماسينيون، "بدت بالعكس أنها ارتقت وتقدست وتطهرت".

٩٠٩- فتوى القاضي إبن داوود ضد الحلاج. إبن داوود، هو إبن مؤسس المدرسة الظاهرية وقد ورث عن أبيه رئاسة هذه المدرسة التأويلية الحرفية. وهو مؤلف كتاب الزهرة عن الحب العذري الذي يميت صاحبه. إنه حب دنيوي لكن مثالي، إنه قدر طبيعي. لذلك لم يستطع إبن داوود تقبل عقيدة الحلاج عن حب الله.

٩١٣- المحاكمة الأولى. اتهم الحلاج بأن صرح أنه الله وأن الطبيعة الإلهية هي في أساس رجال النخبة. اطلع الوزير إبن عيسى، المسلم المتديّن لكن غير المتعصب، على ملف الحلاج وقال له: " إبدأ أذن بتعلم أساليب التطهر الشرعية وفروضك الدينية! سيكون ذلك أكثر فائدة لك من الإستمرار بكتابة كتيبات لا تعرف ماذا تقول فيها". لكن لم يستطع إبن عيسى أن يبرهن أن الحلاج زنديق.

٩٢١- ٩٢٢- المحاكمة الثانية. أدخل الحلاج السجن حيث تمتع ببعض الدعم الذي سبب له تحسنا كبيرا في ظروف اعتقاله. فقد استطاع أن يتواصل مع البلاط وحتى مع الخليفة. ازداد غضب أعدائه: وأثمر قصيدة هجاء كتبها الأوارجي (وهو موظف في ديوان المالية) عنوانها: "ألاعيب الحلاج". بالإضافة إلى عداء قراء القرآن. زعيمهم إبن مجاهد اضطهد في الحلاج: "صاحب طريقة عامة لقراءة القرآن، خاصة بالنسبة للمؤلفات حيث خلط النص

القرآني... بأعماله الخاصة... وكأن الله صاحب النص المنزل أتى ليعدل بأفكاره ويطورها" (ماسينيون).

كانت المحاكمة الثانية ملئ بالمكائد. والذريعة المقدمة للحصول على الحكم بالإعدام كانت عقيدة الحج الروحاني التي فُسِّرت بطريقة متحيزة للغاية.

بعد موت الحلاج

القرن العاشر

ملاحقات لتلامذة الحلاج. وفي نهاية القرن صنَّف عالم البدع البغدادي في كتاب الفرق بين الفراق الحلاج من الشيعة المتطرفين القائلين بسكن الله في الإنسان.

القرن الحادي عشر

كتب إبن الجوزي عدو المتصوفين عامة كتابا مفقودا اليوم ضد الحلاج يصوره فيه ساحرا ويدحض نظرية الذين كانوا يؤمنون بقداسته.

القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر

تأويل سحري لكتابات الحلاج. هذا التأويل القديم تجدد عند

البوني (المتوفي عام ١٢٢٥) الذي نشر ١١ وصفة سحرية نسبت إلى الحلاج. بالفعل، كانت الطلاسم والتعويذات الموجودة في أعمال المتصوف موضع احترام وإجلال. على سبيل المثال هذه القصيدة الأحجية وكلمتها هي التوحيد:

"ثلاثة أحرف لا عجم فيها ومعجومان وانقطع الكلام

فمعجوم يشاكل واجديه ومتروك يصدقه الأنام

وباقي الحرف مرموز معمى فلا سفر يرنال ولا مقام

(الديوان، م.، ٤٩)

إبن عربي المنظر الصوفي الكبير للأحدية الوجودية كان شديد الإعجاب بالحلاج الذي يؤوله بمنظاره الخاص. لكن، ما دمجه بنظريته ليست عقيدة الحلاج، بل شخصه وتجربته، جاعلا منه القطب الصوفي السابع الواقع عند أقدام أيوب.

القرن الرابع عشر

المصلح الحنبلي الكبير إبن تيمية (المتوفي عام ١٣٢٨) وعدو نظرية إبن عربي الأحدية كان يرى في الحلاج المهد لهذا التصوف الباطني. بالنسبة له الحلاج كائن شيطاني تخدمه الأبالسة. والمؤرخ الشافعي الذهبي (المتوفي عام ١٣٤٨) يعتقد أيضا أن هناك استحواذ شيطاني: بدأ الحلاج بشكل جيد وانتهى بشكل سيء.

نذكر أخيرا جلداكي (المتوفي عام ١٣٤٢) الذي أعطى تأويلا خيميائيا للعديد من قصائد الحلاج، على سبيل المثال، تفسيره للبيت التالي:

يا نسيم الريح قولي للرشا لم يزدني الورد إلا عطشا

" إنها الرواسب الترابية التي تشكو للمياه لأنها تنقى عندما تشرب رطوبتها (المرحلة الثانية من تحول المعادن إلى ذهب)؛ تبعث روحها على شكل بخار ملون أحمر وهالة من البخار الأسود يسمى رشا الغزال".

بالنسبة للمسألة بمجملها، نحيل إلى أطروحة لويس ماسينيون (ص. ٩٢٨) التي تشير إلى "الرابط البدائي والوثيق الذي يربط رمزية التطهر الصوفي للنفس برمزية البحث الخيميائي".

غالبا ما اتبع مفسرو العصور الحديثة أخطاء القدماء. كان الحلاج يتوه في صهارة الباطنيين عندما اكتشف لويس ماسينيون، ببحث طويل ودقيق، أصالته وأعاد إليها رونقها.

المحتويات

أُقْتلُـوني يـا ثقاتـــي	إنَّ في قتلي حياتـــي
و مماتـي فـي حيـاتـي	وحيـاتي في ممـاتـي
أنّ عنـدي محْـو ذاتـي	من أجّـل المكرمـات
وبقـائي في صفـاتـي	مـن قبيح السيئـات
سَئِمَتْ نفسي حياتـي	في الرسـوم الباليـات
فاقتلونـي واحـرقونـي	بعـظـامـي الفانيـات
ثـم مـرّوا بـرفاتـــي	في القبـور الدارسـات
تجـدوا سـرّ حبيبـي	في طوايـا الباقيـات

* * *

ألا أبـلـغ أحبـائي بـأنـي	ركبت البحـر وانكسر السفينة
على دين الصليب* يكون موتي	ولا البطحـا أريـد ولا المدينة

---

* "على دين الصليب" هي كلمة تحض على الجهاد، قالها لكي يقتله من تأخذه العزة لدين الإسلام، كما فعل المتظاهرون الإسماعيلية في بغداد بنصبهم الصلبان عام 1030م و1089 لاستثارة الشرطة، "نريد أن نموت ملعونين بأيديكم"



...نوير للطباعة والنشر والتوزيع
...وت - هاتف: ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ تلفاكس: ٠٠٩٦١١٤٧٥٩٠٥
www.dar-altanweer.co...
info@dar-altanweer.co...
...زيع دار الفارابي

